1|2004 € 11

EXIT!

KRISE UND KRITIK
DER WARENGESELLSCHAFT

ROSWITHA SCHOLZ
NEUE GESELL-
SCHAFTSKRITIK UND
DAS DILEMMA DER
DIFFERENZEN
ROBERT KURZ
DIE SUBSTANZ DES
KAPITALS
CHRISTIAN HÖNER
DIE REALITÄT DES
AUTOMATISCHEN
SUBJEKTS
PETRA HAARMANN
IM WESTEN NICHTS
NEUES
CLAUS PETER ORTLIEB
MARKT-MÄRCHEN
PETRA HAARMANN
COPYRIGHT UND
COPYLEFT
FRANK RENTSCHLER
DER ZWANG ZUR
SELBSTUNTERWER-
FUNG

HORLEMANN

KRISE UND KRITIK
DER WARENGESELLSCHAFT

HORLEMANN

ISBN 3-89502-183-0

© 2004 Horlemann
Alle Rechte vorbehalten

Herausgeber

Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Postfach 210721
42357 Wuppertal

Redaktion

Petra Haarmann (Herne)
Robert Kurz (Nürnberg)
Claus Peter Ortlieb (Hamburg)
Frank Rentschler (Marburg)
Roswitha Scholz (Nürnberg)

Anschrift der Redaktion

Redaktion EXIT
c/o Horlemann Verlag
Postfach 1307
D-53583 Bad Honnef

E-Mail: info@exit-online.org
www.exit-online.org

Anschrift des Verlags

Horlemann Verlag
Postfach 1307
53583 Bad Honnef
Telefax 0 22 24 / 54 29

E-Mail: info@horlemann-verlag.de
www.horlemann-verlag.de

Inhalt

5 Editorial

15 Roswitha Scholz
Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen
Ökonomische Disparitäten, Rassismus und postmoderne Individualisierung. Einige Thesen zur Wert-Abspaltung in der Globalisierungsära

44 Robert Kurz
Die Substanz des Kapitals
Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit"
Absolutheit und Relativität in der Geschichte. Zur Kritik der phänomenologischen Verkürzung von Gesellschaftstheorie 44 • Der philosophische Substanzbegriff und die kapitalistische Realmetaphysik 49 • Der negative Substanzbegriff der abstrakten Arbeit in der marxschen Kritik der politischen Ökonomie 57 • Der positive Begriff der abstrakten Arbeit in der marxistischen Arbeitsontologie 64 • Zur Kritik des Arbeitsbegriffs bei Moishe Postone 84 • Abstrakte Arbeit und Wert als gesellschaftliches Apriori 90 • Was ist real abstrakt an der abstrakten Arbeit? 100 • Die konkret-historische Zeit des Kapitalismus 123

130 Christian Höner
Die Realität des automatischen Subjekts
Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs der Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz/Jürgen Behre
Eine Renaissance der Klassenkampfideologie? 130 • Guter Anfang, schlechtes Ende 131 • Das automatische Subjekt als Ideologie und Erscheinung 132 • Das Automatische Subjekt – ein ideologisches Konstrukt der Zirkulationssphäre? 134 • Verkehrung von Wesen und Erscheinung 137 • Das automatische Subjekt als Totalität von Produktion und Zirkulation 138 • Klassenkampf vor Kapitalverhältnis? 141 • Die Wirklichkeit als Schein 145 • Fetischismus als Ideologie oder Realverhältnis 147 • Von Tieren und Äpfeln – Das Problem der Realabstraktion 152

160 Petra Haarmann
Im Westen nichts Neues
Ein Kommentar zur Krisentheorie von Robert Brenner

166 Claus Peter Ortlieb
Markt-Märchen
Zur Kritik der neoklassischen akademischen Volkswirtschaftslehre und ihres Gebrauchs mathematischer Modelle
Von LÄMMern... 168 • ... und Gleichgewichten 170 • Die Lehre vom komparativen Vorteil 174 • Wirkungen 178 • Fazit 180

184 Petra Haarmann
Copyright und Copyleft
Vermittlung im Falschen oder falsche Unmittelbarkeit

201 Frank Rentschler
Der Zwang zur Selbstunterwerfung
Fordern und Fördern im aktivierenden Staat
Der neue staatliche Zwangsdienst 203 • Verharmlosungen der Realität 205 • Ein neues Behördenmonster entsteht 209 • Die Perfidie des Eingliederungsvertrags 213 • Die Verkennungen eines linken Juristen 217 • Die Philosophie der neuen Mitte 221

4

EDITORIAL

Das vorliegende Heft ist das erste einer neuen Theoriezeitschrift. EXIT! ist das Produkt einer der ganz gewöhnlichen Spaltungen, die schon lange zu den schlechten Gewohnheiten der Linken gehören. Jetzt ist auch die „Krisis" diesen Weg gegangen. Es gibt sie nicht mehr, jedenfalls nicht mit ihrem bisherigen Stamm von Autorinnen und Autoren und nicht als Zeitschrift im Horlemann-Verlag. Die ach so verschrieene bürgerliche Rechtsform wurde in Stellung gebracht, um Robert Kurz und Roswitha Scholz auf administrativem Wege aus der Krisisredaktion zu entfernen, und in der Folge die Mehrheit derselben mit ihnen.

Die Frage nach den ja keineswegs offenliegenden Gründen für einen solchen Bruch ist seitdem oft gestellt worden. Eine kurze Antwort darauf gibt es nicht, und für eine lange ist hier nicht der Platz. Die dazu notwendige Darlegung eines mindestens 12-jährigen Binnenkonflikts würde wohl das gesamte erste EXIT!-Heft füllen, und dafür ist es uns zu schade. Schließlich haben wir wichtigere Themen zu behandeln, siehe unten. Die interessierten Leserinnen und Leser verweisen wir daher auf unsere im Internet unter

www.exit-online.org/html/aktuelles.php

veröffentlichten Erklärungsversuche, insbesondere auf die ausführliche Darstellung der Genese dieses Bruchs: Die Revolution der Nettigkeit von Robert Kurz.

Wir haben diese Spaltung weder gewollt noch herbeigeführt, doch wir leiden auch nicht (mehr) besonders an ihr. Anders, als von denen, die uns loswerden wollten, wohl vorhergesehen, und schneller, als auch von uns erwartet, ist das neue wertabspaltungskritische Projekt EXIT auf den Weg gebracht:

- Ein inzwischen als gemeinnützig anerkannter Förderverein mit Sitz in Wuppertal, dessen Satzung für eine breitere Beteiligung aktiver Mitglieder sorgen soll,
- die Internetpräsenz unter www.exit-online.org,
- die Theoriezeitschrift EXIT! in der bewährten Zusammenarbeit mit dem Horlemann-Verlag.

Genauere Informationen zu den Möglichkeiten einer aktiven oder fördernden Beteiligung am Projekt sind den entsprechenden Infoseiten in diesem Heft zu entnehmen.

Personelle Veränderungen bringen beinahe zwangsläufig auch veränderte Akzentsetzungen mit sich. Hervorgegangen aus dem Theoriebildungsprozess der ehemaligen „Krisis", werden wir uns verstärkt darum bemühen, die Eierschalen

des mit ihm verbundenen ableitungslogischen Objektivismus abzustreifen und die Kritik der männlich-weißen westlichen Subjektform voranzutreiben, gerade in diesen Zeiten einer „prowestlichen" Hurra-Ideologie bis in die Linke hinein. Über die weitere theoretische Fundierung einer Kritik der „abstrakten Arbeit" als Substanz des Kapitalverhältnisses wollen wir einen kritisch-solidarischen statt „linkspopulistischen", antisemitische Denkmuster bedienenden Bezug zu den aufkeimenden sozialen Bewegungen herstellen. Wir freuen uns über alle, die uns auf diesem Wege aktiv oder fördernd begleiten.

***

Ist Robert Kurz ein Gesellianer? Ginge es nach Elmar Altvater, so müssten wir uns mit dieser Frage ernsthaft auseinandersetzen (und die nächste Spaltung vorbereiten?). In seinem Beitrag *Eine andere Welt mit welchem Geld?* zum gerade erschienenen Attac-Reader *Globalisierungskritik und Antisemitismus* (2004) legt Altvater eine solche Seelenverwandtschaft nahe (S. 32): „Es scheint so, als ob Robert Kurz in der Frage der Abschaffung der Grundrente mit der Freilandbewegung einer Meinung sei." Die Freilandbewegung, von der hier die Rede ist, gehört zur kleinbürgerlichen, antisemitisch aufgeladenen Geldutopie des Silvio Gesell, die nicht das Kapital abschaffen will, weder Wert noch Mehrwert, sondern nur den Zins, auch den auf Grund und Boden. Nachzulesen und kritisch analysiert ist das alles bei Robert Kurz: Politische Ökonomie des Antisemitismus, Krisis 16/17, 1995, 177 - 218. Nur hatte Kurz eben auch darauf hingewiesen, dass die Frage der Aneignung von Grund und Boden noch in einem ganz anderen Zusammenhang von Bedeutung sein kann als in dem einer schlechten Geldutopie: nämlich in dem einer sozialen Bewegung, die auf die Entkopplung von der Warenform zielt, von Luft, Liebe und Kritik allein aber nicht leben kann (auch nicht von freier Software). Folgte man der von Altvater vorgenommenen Gleichsetzung, so wäre damit allerdings nicht nur Kurz, sondern auch jede antikapitalistische, die Frage der materiellen Ressourcen einbeziehende Praxis per se gesellianisch. So hat er es aber nun auch wieder nicht gemeint, denn natürlich sei die Beschäftigung mit der Bodenfrage im Rahmen einer „solidarischen Ökonomie" von zentraler Bedeutung, wie es ein paar Zeilen später heißt. Was also soll das Ganze?

Altvaters Attacke erscheint völlig unvermittelt und fällt aus seiner sonstigen Darstellung auf eine Weise heraus, die einem als LeserIn selbst dann auffallen muss, wenn man den zitierten Text von Kurz nicht kennt. Dem scheint Altvater selber im Übrigen zu folgen, auch wenn er Analyse gern durch biographische Notizen ersetzt, so etwa über verschiedene Gesellianer, die bis 1945 Nazis waren und sich danach zum Ordo-Liberalismus eines Ludwig Erhard bekehrten. Für einen einführenden Text mag diese Darstellungsweise vielleicht angehen. Wer allerdings nicht

nur biographische, sondern auch theoretische Zusammenhänge sucht, halte sich doch besser an das Kurz'sche Original.
Das hier konstatierte intellektuelle Foul Altvaters kommt nicht von ungefähr. Es gehört zu einem gegen die Wertkritik gerichteten Subtext von immerhin fünf der sieben Artikel im Attac-Reader (eine Ausnahme bildet die lesenswerte Auseinandersetzung zwischen Heinz Düx und Klaus Meschkat zu antisemitischen Einstellungen in der deutschen Nachkriegslinken). Offenbar scheint Attac dem akademischen Traditionsmarxismus die Chance zu bieten, seine in den letzten Jahrzehnten verloren gegangene Bedeutung zurückzugewinnen, indem er sich an eine im Aufstieg begriffene soziale Bewegung hängt, wobei das auch dort inzwischen verbreitete „wertkritische Gedankengut" natürlich stört und daher zurückzudrängen ist. Das muss nun aber in einem Reader passieren, der eigentlich den Antisemitismus zum Gegenstand hat, was keine ganz leichte Aufgabe ist. Ganz so plump wie Altvater entledigen sich die anderen ihrer allerdings nicht. Die mehrheitlich angewandte Methode besteht vielmehr darin, die Wertkritik oder was einer dafür hält durch Hinweis auf einen anderen, nicht zum Reader gehörigen Text abzufertigen, der sie ein für allemal erledigt habe, jedenfalls mehr oder weniger.

Bei diesem Text handelt es sich um die Magisterarbeit des Haug-Schülers Alexander Gallas mit dem Titel *Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik* (2003). Die von Gallas kritisierte „Wertkritik" ist allerdings eine aus bestimmten Versatzstücken von ihm selbst konstruierte, wie bereits ein Blick auf seine Literaturliste zeigt: So bleibt etwa das Thema der Wertabspaltung dort wie in der Arbeit selbst ausgeblendet. Zur Erinnerung: „Der Grundwiderspruch der Wertvergesellschaftung von Stoff (Inhalt, Natur) und Form (abstrakter Wert) ist geschlechtsspezifisch bestimmt. Alles, was in der abstrakten Wertform an sinnlichem Gehalt nicht aufgeht, aber trotzdem Voraussetzung gesellschaftlicher Reproduktion bleibt, wird an die Frau delegiert." („Abspaltungstheorem", Roswitha Scholz: Der Wert ist der Mann, Krisis 12, 1992, S. 23). Bestandteil dieser Aussage ist ja immerhin auch, dass es da etwas geben muss, was im Wert nicht aufgeht, zur gesellschaftlichen Reproduktion aber gleichwohl gehört. Diese nach zwölf Jahren schließlich nicht mehr so neue Erkenntnis als wesentlichen Bestandteil der Wertkritik anzuerkennen, hätte allerdings bereits die Fragestellung der Gallas'schen Arbeit zum Einsturz gebracht, welche darauf basiert, der Wertkritik eine „monistische Konzeption kapitalistischer Gesellschaftlichkeit" zu unterstellen. Begründet wird das damit, die Wertkritik lanciere den Vorwurf, „der überhistorische Arbeitsbegriff der ‚Tradition' gehe auf die unbewusste Übernahme gesellschaftlich gesetzter Denkformen zurück, die insofern Historisches naturalisierten. So sei zu erklären, dass traditionelle Ansätze die Konstitution von Gesellschaft durch Arbeit zu anthropologischen Konstanten machten und damit der Kritik entzogen" (S. 13). Soweit richtig, wenn man von der Grammatik einmal absieht. Doch dann folgt der Kurzschluss: „Diese Über-

legungen weisen uns auf die Problematik der Wertkritik hin. Ihr Diskurs ist um das Axiom einer monistischen Konzeption kapitalistischer Gesellschaftlichkeit zentriert; gesellschaftliche Prozesse werden als Bewegungsformen eines einzelnen Strukturprinzips – der Arbeit – gedeutet." Also: Wer Arbeit nicht für naturgegeben hält, sondern für historisch spezifisch, dem sei sie ein Strukturprinzip, aus dem alles andere zu erklären sei. Um es mit den von Gallas oft und gern gebrauchten Worten auszudrücken: Diese Ableitung vermag nicht zu überzeugen.

„Uns stellt sich die Frage, was für Folgen der Transfer hegelscher Denkfiguren in die Kritik der politischen Ökonomie hat. Klar ist, dass sich an dieser Frage entscheidet, ob die Ausarbeitung eines monistischen Gegenstandsverständnisses gelingt. Die Wertkritiker indes liefern nur dürre Andeutungen zu diesem Thema" (Gallas, S. 21), was eigentlich niemanden verwundern sollte, schließlich ist es nicht das unsere, sondern ausschließlich das von Gallas selbst. Wir freuen uns natürlich, dass wir jemandem zu akademischen Ehren verhelfen konnten. Und vielleicht ist es vom akademischen Traditionsmarxismus einfach nur zuviel verlangt, einen in Bewegung befindlichen Theoriebildungsprozess wie den der Wertabspaltungskritik anders als in den eigenen erstarrten, einer vergangenen kapitalistischen Epoche angehörenden Kategorien zu fassen, auch wenn ein solcher Versuch misslingen muss.

***

Mit dem eigentlichen Thema des Attac-Readers, nämlich der inzwischen weitläufigen linken, aber auch bis in die bürgerlichen Medien reichenden Debatte um Rassismus, Antisemitismus, Geschlecht und Klasse im Kontext von Globalisierung und neuen sozialen Bewegungen, setzt sich Roswitha Scholz in ihrem Artikel *Neue Gesellschaftskritik und das Dilemma der Differenzen* in Thesenform auseinander. Dabei geht es sowohl um die materiale Behandlung der ökonomischen Disparitäten durch Outsourcing, Subunternehmertum, informellen Sektor usw., als auch um die damit verbundenen postmodernen Individualisierungstendenzen. Gleichzeitig soll das spannungsreiche Verhältnis von „Differenzen" (ethnischen, sozialen, geschlechtlichen etc.) und einer Gesellschaftskritik dargestellt werden, die weiterhin auf einer Totalitätsperspektive insistiert. In diesem Zusammenhang werden auch einige erkenntniskritische Konsequenzen der Abspaltungstheorie näher beleuchtet, nämlich das Verhältnis von Allgemeinheit der Wert-Abspaltung als übergreifendem Prinzip und Besonderheit der jeweiligen (u.a. auch länder- und kulturspezifischen) Situationen. Das Besondere soll nicht mehr aus dem Allgemeinen „abgeleitet" werden, sondern seine eigenständige Relevanz neben dem Allgemeinheitsverhältnis behalten. Dieses Vorgehen der kritischen Reflexion kann komplexen Verhältnissen eher gerecht werden als eine klassisch-universalistische Ableitungslogik.

Der Themenschwerpunkt dieses Heftes: ZUR NEUEN KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE beginnt mit dem ersten Teil der umfangreichen Studie *Die Substanz des Kapitals* von Robert Kurz, die den Begriff der „abstrakten Arbeit" in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie grundsätzlich aufarbeiten will. In einer kursorischen Einleitung zum Gehalt des Substanzbegriffs und – in Abgrenzung von einer Selbsteinschätzung der Moderne als „nachmetaphysisches Zeitalter" – durch eine Kennzeichnung des Kapitalverhältnisses als „Realmetaphysik" (Fetischismus) geht es zunächst um die philosophische Dimension des Problems. Im weiteren wird, in Konfrontation zur traditionsmarxistischen Arbeitsontologie, die (negative) Qualität der „abstrakten Arbeit" analysiert. Was ist eigentlich „abstrakt" in diesem Natur- und Gesellschaftsverhältnis, inwiefern handelt es sich um eine „Realabstraktion", um eine zerstörerische und selbstzerstörerische Praxis? Eng verbunden mit diesem Thema ist der moderne, abstrakte Zeitbegriff ebenso wie die kapitalistische Entwicklungsdynamik. Der Text setzt sich ausführlich mit dem jetzt in deutscher Übersetzung vorliegenden Werk von Moishe Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft auseinander. In dem für das nächste EXIT!-Heft vorgesehenen zweiten Teil der Studie soll dann das Problem der Quantität der „abstrakten Arbeit" als Grundlage der Krisentheorie dargestellt werden.

Der Aufsatz *Die Realität des automatischen Subjekts* von Christian Höner setzt sich mit einer bestimmten neueren Marx-Rezeption auseinander, die in Abgrenzung zur Wertkritik den Traditionsmarxismus durch eine philologische Neuinterpretation „retten" will. Exemplarisch dafür stehen im Rahmen der Marx-Gesellschaft (Frankfurt) die Texte von Nadja Rakowitz, die versucht, insbesondere den wertkritisch aufgenommenen Marxschen Begriff des Kapitals als eines „automatischen Subjekts" zu einem bei Marx angeblich in der Darstellung bloß provisorischen und wieder verschwindenden, auf die Zirkulationssphäre beschränkten Phänomen herabzusetzen. In der Widerlegung dieser Absicht wird der Begriff des „automatischen Subjekts" und in der Folge der des Fetischismus als eines gesellschaftlichen Realverhältnisses herausgearbeitet, während im Traditionsmarxismus wie bei Rakowitz die Vorstellung genährt wird, es handle sich bloß um ideologische, eigentlich „unwirkliche", dem vermeintlich handfesten „Klassenkampf" untergeordnete Phänomene.

In den USA wird vom Wall Street Journal bis zu linken Zeitschriften eine lebhafte Debatte zur Krisentheorie geführt, in überraschendem Gegensatz etwa zur Linken der BRD. Auslöser war eine Publikation des kalifornischen Theoretikers Robert Brenner, 1998 in der Left Review veröffentlicht. Der Kommentar *Im Westen nichts Neues* von Petra Haarmann setzt sich mit Brenners Theorie auseinander und zeigt, dass dieser Ansatz sich zwar vom reduktionistischen Denken des traditionellen Marxismus zu lösen sucht, aber den Oberfächen-Kategorien der Volkswirtschafts-

lehre verhaftet bleibt und diese sogar ontologisiert, während er von den meisten linken Rezensenten bloß mit traditionellen Klassenkampf-Begriffen kritisiert wird. Die US-Debatte greift so zwar die Auseinandersetzung um die Marxsche Krisentheorie wieder auf, stößt aber nicht zu einer werttheoretischen bzw. wertkritischen Fundierung durch.

Dass der Kaiser nackt ist, gilt auch für die derzeit herrschende sogenannte neoklassische Volkswirtschaftslehre, die theoretische Grundlage der inzwischen parteiübergreifenden neoliberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Der Beitrag *Markt-Märchen* von Claus Peter Ortlieb zeigt, dass in den gängigen Lehrbüchern der neuen „Weltreligion" nicht nur absurde, idealisierende Annahmen und haarsträubende logische Fehler gemacht werden, sondern es auch mit der angeblich harten mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodik hapert. Die Wirkmächtigkeit des neoklassischen Paradigmas, das keinen Krisenbegriff kennt, sondern nur ein auf Biegen und Brechen aufrecht erhaltenes Gleichgewichts-Dogma, während „Störungen" allein aus außerökonomisch bedingtem „Fehlverhalten" resultieren sollen, erweist sich so als eine rein ideologische.

Unter dem Titel „Copyleft" wird derzeit im Kontext des Ökonux-Ansatzes das „Prinzip" einer freien, unentgeltlichen Nutzung und Verbreitung von Texten propagiert, das „ein Türchen zu einer neuen Welt" aufstoßen soll, in der „die Regeln der Warengesellschaft nicht mehr gelten". Der Artikel *Copyright und Copyleft* von Petra Haarmann stellt diese Behauptung auf den Prüfstand und kommt zu dem Ergebnis, dass es sich um einen Etikettenschwindel handelt. Erstens ist mit der abstrakten Prinzipienhaftigkeit von „Copyleft" die Möglichkeit gegeben, dass publizistische Produzenten, die sich einmal darauf eingelassen haben, von beliebigen Instanzen unentgeltlich „abgeschöpft" werden – unter den ansonsten völlig unveränderten Bedingungen der Warengesellschaft heißt das, dass praktisch niemand mehr seinen Lebensunterhalt durch Textproduktion bestreiten kann und eine intellektuelle oder künstlerische Existenz nur noch auf Freizeitniveau möglich wäre. Zweitens ist diese angebliche Subversion des Urheberrechts selber rechtsförmig und zeigt damit unfreiwillig, dass es sich um keine Transzendierung der Wertform handelt. Dieser Text von Petra Haarmann soll den Auftakt bilden für eine Auseinandersetzung mit Tendenzen eines neo-kleinbürgerlichen Utopismus, wie er sich neben den traditionsmarxistischen Restbeständen als weiteres regressives Produkt einer Verfallsgeschichte der Linken herauszuschälen beginnt. Der Begriff der „Aneignung" droht dabei den Denkmustern falscher Unmittelbarkeit zu verfallen und mit Elementen lebensphilosophisch-vitalistischer Ideologie angereichert zu werden. Besonders ärgerlich ist es, wenn solche Tendenzen sich ausgerechnet auf die Wert-Abspaltungskritik berufen. EXIT! wird einer solchen

romantisch-populistischen Instrumentalisierung und Vulgarisierung wertkritischer Ideen entschieden entgegentreten.

Die Rubrik Sozialkritik wird nach Möglichkeit auch in allen folgenden EXIT!-Ausgaben mit einem Beitrag vertreten sein. Dabei soll es um eine kritische Auseinandersetzung mit Arbeitsverwaltung, Krisen-Verwaltung, „Ausländer"-Bürokratie etc. gehen, die auch ideologiekritische Kommentare zu populistisch-rassistisch-antisemitischer Pseudo-Sozialkritik nicht ausspart. In diesem Heft befasst sich der Beitrag *Der Zwang zur Selbstunterwerfung* von Frank Rentschler mit den neuen Formen der Arbeitsverwaltung im Kontext von Hartz bzw. Agenda 2010 und deren ideologischen Hintergründen. Dabei wird u.a. die „Verfolgungsbetreuung" der Arbeitslosen und die teils vollzogene, teils erst noch geplante Umstrukturierung der Arbeitsämter (von der „Anstalt" zur „Agentur") kritisch analysiert.

***

Hingewiesen sei noch auf eine weitere Publikation aus unserem Zusammenhang: Im Herbst erscheint im Horlemann-Verlag der Reader Blutige Vernunft von Robert Kurz. Darin sind die wichtigsten Texte zur Kritik der Aufklärung zusammengestellt, wie sie sich aus der Wert- und Wertabspaltungskritik entwickelt hat; sowohl die aktuelleren, im Ex-Krisis-Zusammenhang bereits umstrittenen aus den letzten drei Krisis-Nummern als auch der inzwischen vergriffene Text Subjektlose Herrschaft von 1993.

Claus Peter Ortlieb für die EXIT!-Redaktion
im Juli 2004

12

EXIT! ist mehr als eine Zeitschrift

Rechtlich gesehen gibt es uns seit April 2004 in Gestalt des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V., der als Trägerverein des Projekts EXIT fungiert und dessen Gemeinnützigkeit inzwischen anerkannt ist. Der Verein organisiert alle EXIT-Aktivitäten und sichert sie ggf. finanziell ab. Die Vereinssatzung soll durch die dort vorgesehenen Gremien (Mitgliederversammlung, Beirat) für eine möglichst breite Beteiligung der aktiven Trägerschaft sorgen. Wer EXIT mitgestalten will, sollte daher dem Verein beitreten. Der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 50 Euro / Jahr. Die erste reguläre Mitgliederversammlung wird im Herbst diesen Jahres stattfinden.

Wir führen Seminare und Diskussionsveranstaltungen durch. Das erste größere Seminar findet vom 19. bis 21. November 2004 statt. Genaueres zu Inhalt, Ort, Zeit und Anmeldung wird auf unserer Internetseite veröffentlicht.

Die Internetseite www.exit-online.org ist unser Kommunikationszentrum zwischen den Treffen. Sie enthält viele Texte von EXIT-Autorinnen und -Autoren, auch solche zu aktuellen Themen und mit geringerem theoretischen Anspruch. Einige Texte liegen auch in anderen Sprachen vor, zurzeit in Englisch, Spanisch, Französisch, Portugiesisch, Russisch und Finnisch. Darüber hinaus finden sich dort alle wichtigen Informationen zu Veranstaltungen und anderen EXIT-Aktivitäten. Wer persönlich informiert werden möchte, kann sich in einen Email-Verteiler eintragen (Stand am 7. Juli 2004: 190 Einträge). Darüber hinaus ist auch eine inhaltliche Einmischung seitens der Leserschaft, etwa in Form von Beiträgen für die Homepage, ausdrücklich erwünscht.

Wer die Zeit für eigene Aktivitäten nicht aufbringen kann oder will, uns aber dennoch fördern möchte, kann das durch eine einmalige Spende oder durch eine Fördermitgliedschaft tun. Auch wenn eine Gesellschaft ohne Geld das Ziel ist: Noch brauchen wir es.

An den Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e. V.
Postfach 210721 • 42357 Wuppertal

○ Ich werde den Verein durch eine einmalige Spende von ..... € unterstützen.

○ Ich möchte dem Verein als ordentliches Mitglied beitreten.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerlich absetzbar. Spendenbescheinigungen werden am Jahresanfang verschickt.

○ Ich möchte dem Verein als förderndes Mitglied beitreten.

○ Ich bitte um eine Einladung zum nächsten Seminar.

Name

Adresse

E-Mail

Datum/Unterschrift

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Das Abo beginnt mit der nächsterreichbaren Ausgabe und ist jederzeit kündbar. EXIT! erscheint ca. zweimal jährlich. Der Abopreis beträgt für Einzelhefte bis 144 Seiten € 9, bis 176 Seiten € 10, bis 208 Seiten € 11 und € 12 darüber hinaus. Im Preis enthalten ist der Versand innerhalb Deutschlands. Abonennten erhalten EXIT! sofort nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe zugeschickt (Rechnungsstellung mit jeder Ausgabe). Abo-Lieferungen außerhalb Deutschlands zzgl. der Versandkosten.

Name:

Straße:

PLZ / Ort:

Datum / Unterschrift

Horlemann-Verlag • PF 1307 • 53583 Bad Honnef • Fax: 0 22 24 / 54 29
E-Mail: info@horlemann-verlag.de • www.horlemann-verlag.de

ICH MÖCHTE EXIT! ABONNIEREN

Roswitha Scholz

NEUE GESELLSCHAFTSKRITIK UND DAS PROBLEM DER DIFFERENZEN

Ökonomische Disparitäten, Rassismus und postmoderne Individualisierung. Einige Thesen zur Wert-Abspaltung in der Globalisierungsära

In den 90er Jahren wurde weithin eine „Kulturalisierung des Sozialen" betrieben, das heißt soziale und ökonomische Problemlagen wurden häufig kulturalistisch gedeutet und angegangen. Dies galt insbesondere für eine postmoderne, postkoloniale und feministische Szene, die sich zunehmend poststrukturalistischen Theorien zuwandte. Damit einher ging eine Hypostasierung, ja Ontologisierung von „Differenzen". Dementsprechend wurde ebenso in der postkolonialen Linken insgesamt jegliches „Wir", auch im Sinne eines herkömmlichen Internationalismus, in Zweifel gezogen (vgl. etwa Hierlmeier, 2002, S. 150 ff.). Das Sich-Kaprizieren auf Sprache und Identität bzw. die Dekonstruktion von Identität ist dabei offensichtlich.

Mittlerweile bläst aber der Wind aus einer anderen Richtung. Mit der Zuspitzung der ökonomischen Lage, der immer weiter gehenden Kürzung von Sozialleistungen usw. im Zuge von Globalisierungsprozessen rückten schon seit der zweiten Hälfte der 90er Jahre wieder harte materielle und sozial existenzielle Fragestellungen in den theoretischen und praktischen Mittelpunkt des gesellschaftskritischen Engagements. Damit ist der Differenz-Diskurs zwar nicht verschwunden, er ist aber in den Hintergrund gerückt. Nicht von ungefähr kam es so zu Diskussionen um die Frage „Umverteilung oder Anerkennung?" (Fraser/Honneth, 2003).

Damit einher geht allerdings auch eine Renaissance des Klassenkampfdenkens und somit einer oberflächlichen, soziologisch und auf die juristische Eigentumsfrage verkürzten Kapitalismuskritik. Die seit den 80er Jahren zumindest ansatzweise berücksichtigten Dimensionen „Sexismus" und „Rassismus" drohen dabei wieder einmal ins Hintertreffen zu geraten (vgl. hierzu im Hinblick auf Rassismus und Antisemitismus, aber auch Sexismus-Vergessenheit in geradezu klassischer Ignoranz: Pohrt, 2004).

Im Folgenden will ich dagegen zeigen, wie eine Thematisierung der „sozialen Frage" und sozialer Disparitäten wie Geschlecht und „Rasse" im Kontext einer

neuen „Gesellschaftskritik" jenseits eines traditionellen Klassenmarxismus vor dem Hintergrund postmoderner Individualisierungstendenzen in der Globalisierungsära thematisiert werden können. In diesem Zusammenhang möchte ich zugleich deutlich machen, dass die Wert-Abspaltungstheorie keineswegs bloß geeignet ist, das asymmetrische Geschlechterverhältnis zu thematisieren, sondern ebenso dazu in der Lage, aus der Bestimmung der Wert-Abspaltung als gesellschaftlicher Grundform heraus auch Rassismus/Antisemitismus und materielle Disparitäten zum Gegenstand zu machen; und zwar so, dass diese nicht bloß als Nebenwidersprüche abgetan werden – ein Einwand, der in mündlichen Diskussionen gelegentlich zu hören war.

Dabei geht es darum, das Problem der Differenzen auf verschiedenen Ebenen zu begreifen: Der sozialstrukturellen Dimension, was Unterschiede zwischen ökonomischen Disparitäten, Rassismus, Antisemitismus und Sexismus betrifft, und der individuellen Ebene, wobei keine und keiner in Strukturen aufgeht, sondern ein unverwechselbares einzelnes Individuum darstellt, ohne sich den Strukturen allerdings entziehen zu können; schließlich auf der grundsätzlichen Ebene der Wert-Abspaltung als dem gesellschaftlichen Formprinzip, das allerdings, im Gegensatz zu einer klassisch-universalistischen Ableitungslogik, dem Besonderen und den Differenzen gewissermaßen von innen heraus stattgibt, wie ich zeigen will. Dieser Aspekt hat auch erkenntniskritische Implikationen, wenn auch keineswegs im Sinne einer vom Inhalt abzulösenden „Methode" (das wäre ja gerade die universalistische Ableitungslogik). Wesentlich ist hierbei auch, dass die Wert-Abspaltung als gesellschaftliches Formprinzip nicht einfach bloß eine Struktur abgibt, sondern sie gerade als solche gleichermaßen als historisch-dynamischer Prozess aufzufassen ist.

Es geht mir also darum, zu zeigen, dass eine neue Gesellschaftskritik im Sinne der Wert-Abspaltungstheorie, die sich dem Problem der Differenzen stellt, keineswegs in ein Dilemma führen muss, wobei eine Entscheidung zugunsten einer der beiden Seiten zu erfolgen hätte; die Probleme von Begriff und Differenzierung fallen hier vielmehr zusammen, ohne dabei jedoch identisch zu sein.

Dabei gehe ich davon aus, dass die Frage nach den „Differenzen" in der Postmoderne ein *klassisches* Problem jenseits von Konjunkturen im (linken) Wissenschaftsbetrieb ist, das nicht als Gegensatz zur „sozialen Frage" im Sinne ökonomischer Disparitäten behandelt werden kann. Meine Überlegungen hierzu kann ich nur thesenhaft dartun. Was eine genauere Ausführung betrifft, so verweise ich auf mein demnächst erscheinendes Buch.

1. Zunächst möchte ich noch einmal kurz skizzieren, was unter Wert-Abspaltung als gesellschaftlichem Formprinzip überhaupt zu verstehen ist; ich übernehme *und erweitere* hier einige Formulierungen aus meinem Buch „Das Geschlecht des Kapitalismus" (Scholz 2000). Die Wert-Abspaltungstheorie geht

im Einklang mit zentralen Einsichten einer „fundamentalen Wertkritik" anders als traditionelle Marxismen davon aus, dass nicht erst der Mehrwert im Sinne privater Verfügungsgewalt, sondern viel grundsätzlicher der Wert, die abstrakte Arbeit, das heißt der Warenfetischismus das eigentliche Skandalon der kapitalistischen Vergesellschaftung darstellt; zwar ist ohne Mehrwert keine wertförmige Vergesellschaftung möglich, aber um diese verstehen zu können, ist der Mehrwert als Selbstzweck-Bewegung des Werts selber zu bestimmen, nicht als bloß subjektive Aneignung von Reichtum, wobei dessen abstrakter Selbstzweck-Charakter ausgeblendet wird und der Wert als sozial neutrales Medium erscheint.

Allerdings reicht diese Bestimmung eines gesellschaftlichen Formprinzips nicht aus. Gemäß der Wert-Abspaltungstheorie müssen ebenso die weiblichen Reproduktionstätigkeiten, aber auch damit verbundene bzw. assoziierte Gefühle, Eigenschaften, Haltungen, die eben – so die These – vom Wert abgespalten sind, berücksichtigt werden, um einen Begriff des gesellschaftlichen Gesamtverhältnisses zu bekommen. Durch die Hereinnahme der Abspaltung ist dies allerdings per se schon ein gebrochener Begriff, der sich keinem universalistischen Ableitungsprinzip mehr fügt und nicht definitorisch „aufgeht". Die weiblichen Reproduktionstätigkeiten, Kindererziehung, Haus„arbeit" bis hin zur „Liebe" sind dabei von anderer Form und Qualität als die abstrakte Arbeit; deshalb können sie auch nicht mit dem Arbeitsbegriff belegt werden (der hier eben negativ bestimmt ist und nicht positiv eingeklagt werden kann).

Wenn dabei von einer Struktur Privatheit=Frau, Öffentlichkeit=Mann ausgegangen wird, heißt dies nicht, dass das Patriarchat gleichsam einfach in der Privatsphäre „sitzt". Zum Beispiel waren Frauen auch schon immer berufstätig; aber auch im beruflichen Bereich zeigt sich die Wert-Abspaltung, indem sie etwa durchschnittlich weniger als Männer verdienen, sie geringere Aufstiegschancen haben usw. Das heißt, dass diese Struktur in die öffentlichen Bereiche ausstrahlt und ein übergreifendes Verhältnis darstellt.

Dabei stehen der Wert und die Abspaltung in einer dialektischen Beziehung. Es gibt keine Ableitungshierarchie, beide Momente gehen auseinander hervor, das eine ist im anderen enthalten, wobei sich die Abspaltung den ökonomischen Kategorien entzieht. Somit kann die Wert-Abspaltung auch als übergeordnete Logik aufgefasst werden, die die warenförmigen Binnenkategorien übergreift. Insofern impliziert die Wert-Abspaltung auch ein spezifisches sozio-psychisches Verhältnis: bestimmte minderbewertete Eigenschaften, Haltungen und Gefühle (Sinnlichkeit, Emotionalität, Charakter- und Verstandesschwäche usw.) werden in „die Frau" projiziert und vom männlichen Subjekt abgespalten, das sich als stark, durchsetzungsfähig, konkurrent, leistungsfähig usw. konstruiert. Es gilt somit auch, die damit verbundene sozialpsychologische, aber auch die kulturell-symbolische Dimension zu berücksichtigen, wobei das warenproduzierende

Patriarchat als Zivilisationsmodell aufzufassen ist und nicht bloß als ökonomisches System.

In diesem Zusammenhang stellt die Wert-Abspaltungstheorie auch insoweit eine Metatheorie dar, als nicht davon ausgegangen werden darf, dass dem so bestimmten Strukturverhältnis ohne weiteres die männlichen und weiblichen Individuen entsprechen. Männer und Frauen gehen weder eins zu eins darin auf, noch können sie sich entsprechenden Zuschreibungen völlig entziehen.

Auch unterliegt die Wertabspaltung dem historischen Wandel; sie muss als historischer Prozess gedacht werden, wobei festzuhalten ist, dass die modernen Geschlechtervorstellungen und die ihnen entsprechenden Existenzformen erst in der Moderne im Zusammenhang mit der Institutionalisierung der abstrakten Arbeit einerseits und der Haus„arbeit" andererseits entstanden sind. In der Postmoderne zeigt die Wert-Abspaltung wiederum ein neues Gesicht: Die traditionelle Kleinfamilie löst sich auf und mit ihr auch das klassisch-moderne Geschlechterverhältnis. Frauen haben nun in vielerlei Hinsicht – zumindest hier zu Lande – mit den Männern gleichgezogen; zum Beispiel was die Bildungsabschlüsse angeht (vgl. etwa Beck, 1986, S. 161 ff.). Im Gegensatz zum alten Hausfrauenideal gelten die nun individualisierten Frauen als „doppelt vergesellschaftet" (Regina Becker-Schmidt), also für Familie und Beruf gleichermaßen zuständig.

Das heißt aber auch, und darin macht sich weiterhin die Abspaltung geltend, dass Frauen bis heute primär für die Reproduktionstätigkeiten zuständig sind, nach wie vor weniger als Männer verdienen, geringere Aufstiegschancen haben usw. Das Patriarchat der Wert-Abspaltungsstruktur verschwindet also nicht in der Globalisierungsära, sondern es verwildert bloß, wenn sich *die* Institutionen Arbeit und Familie in einem fundamentalen Krisenprozess aufzulösen beginnen. Dies trifft trotz aller Unterschiede, denen Rechnung zu tragen ist, heute im Weltmaßstab zu (vgl. zu den hier entwickelten Zusammenhängen zur Wert-Abspaltungstheorie grundsätzlich: Scholz, 2000).

2. Anhand dieser Überlegungen zeigt sich, und darin macht sich wieder die erkenntniskritische Dimension der Wert-Abspaltungstheorie geltend, dass sich ein identitätslogisches Vorgehen verbietet – sowohl was die Übertragung von Mechanismen, Strukturen, Merkmalen des warenproduzierenden Patriarchats auf nicht-warenproduzierende Gesellschaften angeht, als auch im Sinne einer In-Eins-Setzung verschiedener Ebenen, Sphären, Bereiche im warenproduzierenden Patriarchat selbst, die von qualitativen Unterschieden absieht. Dabei korrespondiert die Denkform der Identitätslogik mit der Wert-Abspaltung als Grundform der kapitalistischen Vergesellschaftung, und nicht allein mit dem „Wert". Denn entscheidend ist nicht einfach, dass das gemeinsame Dritte – unter Absehung von Qualitäten – die gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitskraft bzw. die abstrakte Arbeit ist, die gewissermaßen hinter der Äquivalenzform des Geldes steht, sondern

gleichzeitig, dass diese Form es ihrerseits noch einmal nötig hat, das als weiblich Konnotierte, nämlich die Haus"arbeit", das Sinnliche, Emotionale, Nicht-Analytische, Nicht-Eindeutige, mit wissenschaftlichen Mitteln nicht klar Erfassbare und Lokalisierbare, auszugrenzen und als minderwertig zu betrachten.

Jedoch ist, um einem häufig anzutreffenden Mißverständnis zu begegnen, die Abspaltung des Weiblichen keineswegs deckungsgleich mit dem „Nicht-Identischen" bei Adorno; stattdessen stellt diese Abspaltung die dunkle (für das androzentrisch-universalistische Bewusstsein dunkle) Kehrseite des Werts selbst dar. Damit allerdings ist die Abspaltung als ALLGEMEINES STRUKTURPRINZIP eine Vorbedingung dafür, dass das Lebensweltliche, das Kontingente, das Nicht-Analytische, aber auch begrifflich nicht Erfassbare vernachlässigt wurde und den männlich dominierten Bereichen von Wissenschaft, Ökonomie und Politik gegenüber in der Moderne weithin unterbelichtet blieb. Federführend wurde also ein klassifizierendes Denken, das die besondere Qualität, „die Sache selbst", die im Begriff nicht aufgeht, nicht in Augenschein nehmen kann und damit einhergehende Differenzen, Brüche, Ambivalenzen usw. gar nicht wahrzunehmen bzw. auszuhalten vermag.

Umgekehrt bedeutet dies für die „vergesellschaftete Gesellschaft" (Adorno) des warenproduzierenden Patriarchats jedoch genauso, dass die genannten Ebenen, Momente und Bereiche nicht bloß als „reale" irreduzibel aufeinander bezogen werden müssen, sondern dass sie gleichermaßen auch in ihrer objektiven und somit „inneren" Verbundenheit auf der grundsätzlichen Ebene der Wert-Abspaltung als dem in sich gebrochenen Formprinzip der gesellschaftlichen Totalität zu betrachten sind, von dem aus die Gesellschaft überhaupt als Wesen (im Sinne einer durchgängigen Metastruktur) konstituiert wird, und als dessen Erscheinungen jene spezifischen Bereiche, Momente, Ebenen sich „real" darstellen.

Es geht somit nicht auf simple Weise um eine interdisziplinäre Zusammenschau eklektischer Art, sondern die verschiedenen Momente müssen von vornherein „wesentlich" aufeinander bezogen werden im Sinne der Wert-Abspaltung als Totalität, wobei die Kategorie der Wert-Abspaltung von vornherein schon immer um ihre Beschränkung weiß, sie sich somit auch nicht im Namen der übergreifenden Ebene absolut setzt, also die eigene Wahrheit „partikularer" Ebenen anzuerkennen weiß (Scholz, 2000, S. 114 ff.).

3. Vor diesem Hintergrund möchte ich nun auf andere soziale Disparitäten als das Geschlechterverhältnis zu sprechen kommen. Wie verhält es sich von der Warte der Wert-Abspaltungstheorie aus mit der Kategorie der „Klasse"? Wie gesagt, ist es für die Wert-Abspaltungstheorie nicht einfach die private Aneignung des Mehrwerts, die – wie etwa für traditionelle Marxismen – ein Ärgernis darstellt, sondern viel grundsätzlicher die Wertform als solche, die abstrakte Arbeit, also der Warenfetischismus, wobei der Mehrwert nur die Rückkoppelungsbewegung des

Werts auf sich selbst darstellt („automatisches Subjekt"). Dabei war der traditionelle Klassenantagonismus niemals dazu geeignet, die kapitalistischen Verhältnisse zu überwinden; vielmehr war die oppositionelle Arbeiterbewegung gewissermaßen ein Trägersubjekt, um den Kapitalismus auf eine höhere historische Stufe zu heben, auch wenn sie von sich selbst eine andere Meinung hatte. In der Globalisierungsära wird nun der Klassen- (Großgruppen-) Gesellschaft endgültig der Garaus gemacht, ohne dass deswegen der Kapitalismus alias die Wert-Abspaltungsgesellschaft überwunden würde.

Eine relativ wohlfahrtsgepolsterte Individualisierung, unter anderem durch politische Eingriffe der Arbeiterbewegung erst möglich gemacht (vgl. etwa Beck, 1986, S. 121), wird nun im Zuge von Deregulierungsmaßnahmen und zunehmendem Sozialabbau durch eine ungesicherte Individualisierung abgelöst. Wenn die abstrakte Arbeit obsolet wird, entstehen neue prekäre Flexi-Arbeitsverhältnisse durch Outsourcing, Subunternehmertum, Beschäftigung im informellen Sektor, Schattenarbeit, „Ich-AG" usw. als gesellschaftliche Großtendenz. Sozialstaatliche Leistungen werden beschränkt, Einkommensunterschiede wachsen.

Dennoch kann nicht von einer „Rückkehr der Klassengesellschaft" (Brock, 1994) gesprochen werden, auch nicht in neuer Gestalt, da eine Verelendungs-Individualisierung prinzipiell jedem droht und auch Existenzen einer relativen Edel-Individualisierung abstürzen können, auch wenn bestimmte Risikogruppen dieser Gefahr in besonderem Maße ausgesetzt werden, die jedoch erst recht nicht im alten Begriff der „Arbeiterklasse" unterzubringen sind; etwa alleinerziehende Mütter, ausländische Jugendliche und Behinderte. Anders gesagt: Deklassierung und Exklusion finden gerade vor einem individualisierten Hintergrund jenseits der alten Klassengesellschaft statt.

Die „soziale Frage" in der postmodernen Globalisierungsära kann somit nicht mehr an der „Klassenlage" (Stellung im Produktionsprozess) festgemacht werden und ist meines Erachtens von der Klassenkategorie (im Sinne des „mehrwertschaffenden Proletariats") zu entkoppeln. Dies auch deshalb, weil Dritte Welten in der Ersten und Erste Welten in der Dritten im Zuge von postmodernen Globalisierungsprozessen entstehen. In diesem Zusammenhang können auch Situationen – traditionell marxistisch formuliert – jenseits des Produktionsbereichs in die „neue Armut" führen: Scheidung, Kündigung einer preiswerten Wohnung usw. (vgl. Beck, 1997, S. 255)

Nun stechen Benachteiligungen auch entlang der Achsen „Rasse" bzw. ethnische Zugehörigkeit und Geschlecht, die es schon immer gegeben hat, besonders ins Auge (zu erwähnen wären dabei auch die Benachteiligungsdimensionen Behinderung und Alter, die im Zuge der verschärften Krisenprozesse und der damit einhergehenden Leistungskonkurrenz besonders virulent werden).

Benachteiligung wird nun vieldimensional wahrgenommen. Die Rede von der „Rückkehr der Klassengesellschaft", vor allem seitens einer desorientierten

Linken in den letzten Jahren, bei der man fast den Eindruck gewinnen könnte, die genannten (postmodernen) Disparitäten seien nur „Ideologie", ist meines Erachtens eine hilflose Regression, wenn sich materielle Gefahrenlagen im Fortgang der Krise merklich zuspitzen. Die für ein Denken mit dem traditionellen Begriffsapparat unübersichtlich gewordene Situation erheischt neue Grundkategorien, um adäquat analysiert werden zu können. Stattdessen wird versucht, zwanghaft und schematisch mit traditionellen Kategorien „Ordnung zu schaffen" (Bauman, 1992), auch wenn man dabei diese Kategorien mit der Behauptung einer „Neubildung von gesellschaftlichen Klassen", wie z.B. bei Klaus Dörre, zu modifizieren gedenkt. In der konkreten Ausführung von Dörre zeigt sich allerdings, dass diese neuen sozialen Klassen einen ziemlich amorphen Charakter haben (Dörre, 2003). So wird zum Beispiel festgestellt, dass etwa die Management-Elite im postmodern-globalisierten Kapitalismus dem „Großbürgertum" entstammt, gleichzeitig ist dabei jedoch auch von einem „statistisch kaum zu erfassenden Großbürgertum" die Rede (Dörre, 2003, S. 24 ff.).

Zusammenfassend konstatiert somit meines Erachtens zutreffend Gudrun Axeli-Knapp, was die Ungleichheitsdiskussion insgesamt, nicht nur im engeren Zusammenhang der (Traditions-)Linken angeht: „Inzwischen hat sich die Diskussion um soziale Ungleichheit wieder stärker alten und neuen Formen von Armut und Exklusion zugewandt (...). Der Bezug auf den Klassenbegriff ist dabei jedoch alles andere als selbstverständlich, geschweige denn einheitlich" (Knapp, 2003, S. 261, Anm. 4).

4. Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen müsste klar geworden sein, dass sich die Wert-Abspaltungstheorie keineswegs, wie kritisiert worden ist, im Sinne der Kreation eines „neuen Hauptwiderspruchs" gebärdet und auf diese (traditionelle) Weise ein „Primat des Patriarchats" etwa statt des Klassenverhältnisses behaupten würde (Rommelspacher, 1995, S.102 ff.). So sieht es vielleicht auf den ersten Blick aus, wenn die Wert-Abspaltungstheorie nach dem Muster des androzentrischen Universalismus gelesen wird. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass für eine Analyse mittels der Wert-Abspaltungstheorie Rassismus und Antisemitismus keineswegs zweitrangige Diskriminierungsformen darstellen.

Überhaupt muss betont werden, dass der wert-abspaltungskritische Ansatz keine unhistorische und kultur-indifferente Gültigkeit dieses Strukturverhältnisses behauptet. Deshalb ist damit auch ein anderer Totalitätsbegriff als derjenige des androzentrischen Universalismus herkömmlicher Theoriebildung impliziert. Gerade wenn die kapitalistische Totalität durch die Wert-Abspaltung konstituiert ist, handelt es sich um keine gewissermaßen hegelsche in sich aufgehende, sondern um eine fragmentarische, in sich widersprüchliche und in sich gebrochene. Deshalb ist die Kritik der Identitätslogik der Wert-Abspaltungstheorie nichts

Äußerliches, einem traditionellen Theoriebegriff Hinzugefügtes, sondern ihre inhärente Vorgehensweise selbst. „Übergreifend" ist die Wert-Abspaltung allein in diesem Sinne einer Meta-Ebene der Erkenntnis; nicht im Sinne eines (hegelschen) Totalitätsbegriffs, der alle sozialen Verhältnisse subsumptionslogisch unter sich fassen würde.

Anders formuliert: Nicht nur die ökonomische Dimension, wenngleich auch nicht in einem traditionell-klassensoziologischen Verständnis, ist für den analytischen Zugang der Wert-Abspaltungstheorie bestimmend, um etwa Rassismus und Antisemitismus daraus „abzuleiten" oder bloß als „zusätzliche Benachteiligungsdimensionen" neben dem hierarchischen Geschlechterverhältnis äußerlich hinzu zu addieren, sondern es geht darum, rassistische und antisemitische Denkmuster bereits in ihren Grundannahmen zu unterlaufen. Dies geschieht, indem die kritische Analyse weder dem Affekt gegenüber einem Übergreifend-Allgemeinen, für das in der antisemitischen Denkungsart „der Jude" steht, Vorrang einräumt, noch dem Ressentiment gegen das Besondere, Partikulare, für das im Rassismus der westlich-aufklärerischen Denktradition vor allem der als „unterentwickelt" geltende „Schwarze" steht. Vielmehr gilt es, die Spannung zwischen diesen gegensätzlichen Polen von Ideologiebildung auszuhalten.

Für die wert-abspaltungskritische Theoriebildung ergibt sich in ihrer analytischen Vorgehensweise so eine für das traditionelle, subsumptionslogische Theorieverständnis paradoxe Grundsituation, indem sie eine Theorie der Grundform negativer Vergesellschaftung nur dadurch sein kann, dass sie ihren Begriff des Ganzen gewissermaßen rigoros relativiert und an die einzelnen Erscheinungen unvoreingenommen herangeht, diese also nicht schon unter den Begriff subsumiert denkt. Oder anders gesagt: Der wert-abspaltungskritische Ansatz beweist sich als Theorie der negativen gesellschaftlichen Grundform nur, indem er sich beständig als eine im Begriff dieser Grundform aufgehende Theorie selber dementiert.

5. Unter diesen theoretisch-analytischen Voraussetzungen wendet sich die Wert-Abspaltungstheorie auch gegen eine Sichtweise, die Rassismus und Sexismus gleichsetzt (Rommelspacher 1995, 106 f.). Rassismus und Antisemitismus müssen auch jeweils für sich selbst in ihrer vergleichsweise unterschiedlichen Konstitution ernst genommen werden. Die Wert-Abspaltungstheorie lässt also nicht zu, dass diese Dimensionen von Benachteiligung und Verfolgung bloß äußerlich hinzukommen, sondern enthält sie in ihren Grundannahmen gewissermaßen schon apriori.

Häufig wird dabei argumentiert, Frauen seien strukturell in das Gemeinwesen/die Nation eingeschlossen, hingegen seien die konstruierten Fremden aus ihm/ihr ausgeschlossen. Diese Einschätzung ist nicht falsch, sie ist jedoch sehr formal. Es wird nämlich vom Inhalt der verschiedenen Benachteiligungsformen abstrahiert. Frauen galten in der westlichen „Dominanzkultur" der Moderne,

also der Kultur, die sich in der kolonialen Eroberung ihrer selbst versicherte (Rommelspacher, 1995, S. 40), als „domestizierte Naturwesen", die für die privaten Reproduktionstätigkeiten zuständig sein sollten; „Schwarze und „Wilde", die einerseits ähnlich wie Frauen als Naturwesen betrachtet wurden, galten hingegen andererseits als hoffnungslos unterentwickelt, weshalb ihnen mit „Erziehungsprogrammen" der Kolonisatoren zu Leibe gerückt werden sollte, um sie in der „Entwicklung" weiterzubringen – allerdings nur insofern, so die ideologische Annahme, wie die „Biologie" dies überhaupt erlaube. Sattsam bekannt ging damit eine kolonialistische Ausbeutung einher.

Die Juden wurden wiederum in anderer Weise als „negativ überzivilisiert" konstruiert. „Schwarze" wurden mit „Untermenschentum", Juden mit raffgierigem „Übermenschentum", das für den Kapitalismus stehe und dessen zersetzenden Geist verkörpere, gleichgesetzt, wobei beide mit unterschiedlichen Konnotationen als „arbeitsscheu" galten (vgl. etwa Postone, 1988).

Auch bei der Bestimmung von Rassismus und Antisemitismus sind somit eine sozialpsychologische, eine materielle und eine kulturell-symbolische Dimension zu berücksichtigen und auseinanderzuhalten; zugleich müssen diese Dimensionen jedoch im Kontext der Wert-Abspaltungstheorie gesehen werden, die um ihre Relativität schon immer weiß.

Auch wenn das Gemeinsame der verschiedenen Diskriminierungsformen darin besteht, dass es immer um das Verhältnis Ich/Selbst und der/die/das Andere geht und manche Ähnlichkeiten in der Diskriminierung festgestellt werden können, ist Inhalten in diesem Zusammenhang nicht bloß im Hinblick auf die zwei „großen" Rassismusarten, Antisemitismus und kolonialen Rassismus (vor allem im Hinblick auf Schwarzafrika), Rechnung zu tragen; ebenso muss auch anderen Rassismen, die in derartige Schemata nicht passen, gewissermaßen identitätskritische Gerechtigkeit zuteil werden. So unterscheidet sich zum Beispiel der Antiziganismus vom rassistischen Ressentiment gegen Polen, aktuelle rassistische Vorstellungen gegenüber Serben unterscheiden sich von solchen gegenüber Albanern usw. (siehe dazu Rommelspacher, 1995, 5. 39 ff).

6. In diesem Zusammenhang muss die Wert-Abspaltungstheorie so weit gehen, all das zu registrieren und aufzunehmen, was nicht in ihre allgemeine Logik als Strukturprinzip passt; denn diese ist eben nicht als Schema aufzufassen, in das die Erscheinungen einzupassen wären. Ein negativer Ausgangspunkt der Analyse von Sexismus, kolonialem Rassismus und Antisemitismus ist sicherlich die (abstrakte) Arbeit und die dazugehörige protestantische Leistungsethik. Auch wenn es eine Haupttendenz gibt, wonach „Faulheit" eine Hauptzuschreibung an den diskriminierten Anderen ist, muss auch gesehen werden, dass dies keineswegs immer zutrifft (Rommelspacher, 1995, S. 39). Man denke etwa an das Bild des arbeitstollen Japaners, der den Karoshi-Tod stirbt und hierzulande durchaus eine

Art rassistische Aufmerksamkeit erfährt, oder an die Vorstellung vom arbeitsamen, auswendig lernenden, der Obrigkeit stets buckelnden *Gehorsam leistenden* Chinesen. Derartige Vorstellungen passen zumindest nicht umstandslos und geradlinig in das Theoriegebäude der Wert-Abspaltung. Vielleicht erschauert das disziplinierte europäisch-westliche Subjekt vor sich selbst, wenn es sich überzeichnet im Spiegel wahrnimmt. Auch in diesem Zusammenhang können Rassismus und Sexismus mit einem Fixpunkt Sexualität/Sinnlichkeit nicht gleichgesetzt werden, selbst wenn es ansonsten manche Überschneidung gibt.

7. Ein Unterschied von Rassismus und Sexismus besteht darin, dass Frauen und Männer in keiner Gesellschaft entbehrt werden können, – zumindest um der Fortpflanzung willen. Selbst „bei einer Minimalisierung von generativen Prozessen (etwa durch Retortenbabies) müssen doch die dazu notwendigen Trägersubstanzen unterschieden werden – und das sind dann die Geschlechterkategorien" (Landweer, 1994, 5. 154). Insofern stellt das Geschlechterverhältnis ein menschliches Grundverhältnis dar. Diese Tatsache darf aber nicht wie bei manchen Feministinnen dazu führen, die „Reproduktion der Gattung" in diesem Sinne in erster Linie auf der Frauenseite zu verorten. Dieser Zusammenhang geht beide Geschlechter an. Im Gegensatz zu „Rasse" gibt es einen sex-gender-Unterschied, eine sex-gender-, Natur-Kultur-Dialektik. Gerade diese Dialektik macht es möglich, „Geschlecht" von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Kultur zu Kultur, inhaltlich anders zu füllen, *und ist deshalb Bedingung dafür*, dass historische Veränderungen im Geschlechterverhältnis möglich sind. Es kann also weder von einem „feministischen Materialismuspostulat", wonach die (generative) Reproduktion das Grundlegende ist, wie etwa bei Ursula Beer (Beer, 1990), noch davon ausgegangen werden, dass „sex" immer schon „gender" ist, wie bei Judith Butler (Butler, 1991).

Eben wegen dieser sex-gender-, Natur-Kultur-Dialektik (vgl. etwa auch Holland-Cunz, 1994) darf also auf gar keinen Fall von einem ontologischen Geschlechterverhältnis ausgegangen werden, schon gar nicht nach dem Bild des Hausfrauenmodells in einem westlich-modernen Sinn. Dennoch hat das westliche Geschlechterverhältnis inzwischen längst die gesamte Weltgesellschaft beeinflusst, auch wenn es sich keineswegs überall gleich darstellt und sogar immense Unterschiede im einzelnen festgestellt werden können. In der Moderne wurde dabei die generative Reproduktion vor allem auf die „Ethnie" bzw. „Rasse" bezogen und dementsprechend „Bevölkerungspolitik" gemacht.

8. Die sex-gender-, Natur-Kultur-Dialektik impliziert auch, dass verschiedene sexuelle Orientierungen innerhalb einer Kultur wie auch differente sexuelle Orientierungen in verschiedenen Kulturen überhaupt entstehen können. Ebenso ist dadurch auch gesetzt, dass Rassismus und Antisemitismus als kulturell-soziale Konstruktionen überhaupt möglich sind.

Gerade auch deswegen kann das Geschlechterverhältnis nicht als ontologisches, überhistorisches und kulturindifferentes bestimmt und auch nicht in irgendeiner Weise als ein sozialer und gesellschaftlicher „Hauptwiderspruch" gehandelt werden. In diesem Zusammenhang dürfen wir nicht vergessen – und auch dem muss eine komplex angelegte Wert-Abspaltungstheorie Rechnung zu tragen in der Lage sein – , dass es auch von (rassistischer und antisemitischer) Ausgrenzung betroffene Männer gibt. Und insofern sind Rassismus und Sexismus eben zu trennen und in ihrer jeweiligen Eigenqualität zu betrachten. Rassismus bei Frauen kann sich dabei zum Beispiel auch so äußern, dass sie sexistisches Verhalten vor allem in die „Anmache" durch „Ausländer" projizieren und die Männer der „Dominanzkultur" als „besser" konstruieren.

9. In diesem Sinne einer nicht-universalistisch-subsumptionslogischen Analyse müssen in einer identitätskritischen Perspektive Rassismus und Antisemitismus auch in einer länder- und kulturspezifischen Dimension in Augenschein genommen werden. Dabei kommt hierzulande dem Antisemitismus und der Vernichtung der Juden im Holocaust entscheidende Bedeutung zu; diese Bestimmung ist jedoch nicht umstandslos auf andere Gesellschaften zu übertragen. Auch wenn als Ausgangspunkt ein positiver Bezug auf „Arbeit" in anderen westlichen Ländern anzutreffen ist – in Deutschland hatte er qua Identifikation mit der spezifisch „deutschen Arbeit" in seiner Koppelung mit einer deutschen Volks- und Blutsgemeinschaft und einer instrumentell-planerischen Vernunft besonders verheerende Konsequenzen (vgl. etwa Kurz, 1999, S. 478 ff.; Schatz/Woeldike, 2001).

Dieser Zusammenhang ist heute keineswegs obsolet, sondern er ist auch in der intergenerationellen Übertragung zu berücksichtigen. Nach dem Sieg der Alliierten, vor allem der USA, erlangte die BRD einen angesichts der Untaten im Nationalsozialismus durch nichts gerechtfertigten Wohlstand und eine Machtstellung; im Grunde beruhten dieser Wohlstand und die sozialstaatlich bedingte Individualisierung auf den Leichenbergen von sechs Millionen ermordeten Juden, indem jedweder sozialer Ingrimm in der deutschen „Volksgemeinschaft" negiert worden und in spezifischer Weise auf die Juden projiziert worden war. Dieser spezifisch deutsche Zusammenhang ist auch in der Analyse der ideologischen Reaktionen auf das Ende der sozialstaatlichen Leistungen und die Prekarisierung in der Globalisierungsära zu berücksichtigen.

Heute herrscht demgemäß ein „sekundärer Antisemitismus" vor, das heißt ein Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen Auschwitz. Dieser „sekundäre Antisemitismus" äußert sich zum Beispiel in Reinigungsritualen (Denkmalsdiskussion etc.), während man sich faktisch in erster Linie dem neuartigen Problem der Globalisierung und Prekarisierung zuwendet *und* man/frau mit der deutschen Schuld nun erst recht nichts mehr zu tun haben will.

Im Nationalsozialismus systematisch vernichtet wurden, oft *vollkommen* un-

berücksichtigt, auch Sinti und Roma. Als von Natur aus „arbeitsscheu", asozial und kriminell geltend, wurden auch sie als Parasiten am deutschen Volkskörper gesehen; allerdings wurde ihnen nicht jene allumfassende Macht zugeschrieben wie den Juden (Schatz/Woeldike, 2001, S. 101 f.).

Problematisch wäre es in diesem Zusammenhang also auch, etwa den Holocaust zum Vorwand zu nehmen, sich mit anderen Rassismen hierzulande nicht bzw. weniger auseinandersetzen zu wollen, wie dies in der innerlinken Debatte um den 11. September teilweise geschehen ist. In diesem Kontext muss daran erinnert werden, dass Horkheimer und Adorno nicht umsonst ein identitätslogisches Denken, das das Besondere, Spezifische, Differente usw. nicht gelten lässt, als solches mit der Ermordung der „Anderen" in Verbindung gebracht haben. Auch wenn der planmäßigen Vernichtung der Juden in Deutschland zentral Rechnung getragen werden und der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus demgemäß eine größere Rolle beigemessen werden muss als zum Beispiel in Großbritannien oder Frankreich mit ihren ausgeprägteren kolonialen Traditionen (die ebenso in ihrer Eigenart zu analysieren wären), müssen anderweitige rassistische Diskriminierungen hierzulande ebenso Beachtung finden.

10. An diesem Beispiel des Verhältnisses von Rassismus und Antisemitismus in einer spezifisch deutschen Perspektive lässt sich gleichzeitig zeigen, dass das Besondere und das Allgemeine aus wert-abspaltungskritischer Sicht nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Wie die länder- und kulturspezifischen Differenzen hinsichtlich von Rassismus und Antisemitismus nicht zugunsten einer abstrakt-universalistischen Subsumptionslogik unter den Tisch fallen dürfen, ebensowenig können sie gegen eine übergreifende Bestimmung generell ins Feld geführt werden. Das eine schließt das andere nicht aus, wenn es sich bei der Bestimmung des Allgemeinen nicht um einen identitätslogisch-hegelschen Zugriff handelt. In diesem Sinne ist es ebenso entscheidend, auf der hochabstrakten Bestimmung der Wert-Abspaltung als „innerem Band" der (Welt)Gesellschaft zu bestehen.

In diesem Kontext könnte man in gewisser Weise tatsächlich von einem „strukturellen Antisemitismus", der prinzipiell auch ohne Juden bzw. ohne direkten Bezug auf die antisemitischen Zuschreibungen auskommt, sprechen – und zwar weltweit. Dies äußert sich etwa in einer auf das „Finanzkapital" verkürzten Kritik am Kapitalismus und einer bloßen Anprangerung des Neoliberalismus und der Finanzmärkte im (positiven) Rekurs auf Nation, kulturelle und regionale Zusammenhänge, aber auch im positiven Bezug auf das produktive Kapital und die „ehrliche Arbeit". Auch wenn die Mehrzahl der Globalisierungsgegner nicht mit den fundamental-islamischen Terroristen gleichgesetzt werden kann – in den Terroranschlägen kommt wohl ein Schlüsselkonflikt unserer Zeit zum Ausdruck. Zwar nehmen die Terroristen nicht auf die „Arbeit" und die „Volksgemeinschaft" als das scheinbar Konkrete im Gegensatz zur abstrakten Wert-Geldform Bezug,

sie tun aber Ähnliches im Hinblick auf den Islam als Religion. Es müsste nun für eine adäquate Analyse darum gehen, das Spezifische des neuen islamistischen Antisemitismus herauszuarbeiten und gleichzeitig diese Ähnlichkeiten zu benennen, ohne entweder eine identitätslogische Gleichsetzung mit dem Holocaust vorzunehmen (und diesen dadurch zu verharmlosen) oder einzig die Differenz zu betonen und damit umgekehrt den islamistischen Antisemitismus zu entlasten.

Für den Aspekt der übergreifenden Analyse (der den länder- und kulturspezifischen Momenten nicht entgegengesetzt werden kann) muss betont werden, dass sich in den Terroranschlägen ein zentraler Konflikt in der Globalisierungsära auf spezifische Weise ausdrückt. Grundsätzlich geht es eigentlich um den Zusammenhang von Globalisierung und einem postmodernen Antisemitismus, dessen Beziehung einerseits und Differenz andererseits zum klassischen und zum spezifisch deutschen herauszuarbeiten wären. Folglich wäre es auch falsch, den Israel-Palästina-Konflikt als ursächlichen Konflikt für die Anschläge anzusehen und diese darauf zu reduzieren. Eher ist es wahrscheinlich so, dass es sich beim Israel-Palästina-Konflikt um einen Stellvertreterkonflikt im weltweiten Globalisierungskontext handelt, und er gerade deswegen auch (medial) außerordentliche Beachtung findet. Als solcher muss er in seiner blutigen Existenz allerdings bitter ernst genommen werden.

Inadäquat und mehr als problematisch ist es jedoch, aus derartigen Erkenntnissen die Kritik an den Zumutungen eines globalisierten Kapitalismus als unberechtigt zurückzuweisen, regionale Besonderheiten unberücksichtigt zu lassen und, wie oben schon gesagt, Rassismen vielfältigster Art, die mit der neuen Qualität von Durchkapitalisierung der Welt einher gehen und sich in der postkolonialen Globalisierungsära abermals verstärken, als „Nebensächlichkeit" zu behandeln.

In diesem Kontext muss auch klar benannt werden, dass sich die USA als letzte Supermacht, die ökonomisch mit ihrer vom globalen Kapitalzufluß gefütterten Defizit-Ökonomie auf tönernen Füßen steht, allerdings vor dem Hintergrund einer konkurrenzlosen militärischen Hochrüstung, in einer post-imperialen Position auf mörderische Weise nochmals simulativ zu profilieren suchen (Jugoslawienkrieg, Irakkrieg usw.); und das in einer Situation, in der zunehmend offensichtlich wird, dass im wesentlichen nichts mehr kontrollierbar ist (Kurz, 2003). Auch dieses Moment der Analyse kann jedoch nicht den anderen auf anderen Ebenen entgegengesetzt werden, etwa der Kennzeichnung des Islamismus als barbarisch und in spezifischer Weise antisemitisch, oder dem Einbeziehen der deutschen Geschichte und des spezifisch deutschen „sekundären Antisemitismus" in eine länderspezifische Analyse. Erst wenn jedes subsumptionslogische Vorgehen in die eine wie in die andere Richtung vermieden wird, kann es zu einer adäquaten Bestimmung der heutigen Situation kommen, die nicht in einem einzigen Begriffszusammenhang aufgeht.

11. Wie wir gesehen haben, kann für den Rassismus noch nicht einmal eine Einheitskonstruktion für den Westen reklamiert werden, auch wenn der Bezug auf die sexuell aktiven und faulen „Anderen", insbesondere die „faulen Neger" und die „Wilden", einen gewissen Zentralplatz beanspruchen kann. In der kapitalistischen Entwicklung – so kann man vielleicht ganz allgemein sagen – spielten rassistische Konstruktionen vor allem für die Subjektkonstitution des modernen, männlich-weißen westlichen (MWW) Individuums eine Rolle, gerade auch im Hinblick auf die ökonomische Ausbeutung.

Jedoch muss für die heutigen Verhältnisse ebenso gesagt werden, dass im Zuge von Verteilungskämpfen der „multikulturellen Barbarei" (Robert Kurz), auch unabhängig von der „Dominanzkultur", in der krisengeschüttelten Globalisierungsära entscheidende Bedeutung zukommt. Sichtbar wird dies zum Beispiel am Türken-Kurden Konflikt in Deutschland. Anstatt den Kapitalismus radikal anzugreifen, und zwar jenseits eines traditionellen Klassenmarxismus, wird „Rasse" bzw. postmodern ausgedrückt „Ethnie" und „Kultur" zur eigentlichen Konfliktquelle stilisiert, auch wenn sich Diskriminierung und Privilegierung nicht mehr fein säuberlich an nationalen/ethnischen Demarkationslinien festmachen lassen, wie zum Beispiel die Greencard-Debatte zeigt. Vom „Clash of civilizations", spricht so bekanntlich auch Samuel P. Huntingten (1996).

12. Die Wert-Abspaltung ist als übergreifendes Grundprinzip/Strukturverhältnis zu bestimmen, das in den verschiedensten Weltregionen wirkt; gleichzeitig muss aber den jeweiligen konkret-empirischen, nicht im allgemeinen Begriff der Wert-Abspaltung aufgehenden (Geschlechter-)verhältnissen, die unter anderem auch kulturell bedingt sind, Rechnung getragen werden. Dabei sind in der Globalisierungsära vielfältige Interferenzen wirksam. So kann die Wert-Abspaltung zum Beispiel auch traditionell geschlechtssymmetrische Verhältnisse überlagern oder es können sich auch jeweils traditionelle Sexismen mit Sexismen der Wert-Abspaltung zu einer neuen Qualität amalgamieren, ohne dass diese Verhältnisse westliche Gesichter haben. In diesem Zusammenhang wird im deutschsprachigen Raum allzu häufig davon ausgegangen, dass es eine Entsprechung zwischen feministischen und postkolonialen Theorien gibt, wobei patriarchale Diskriminierungsformen nichtwestlicher Art selbst noch im Feminismus, ebenso wie im Postkolonialismus, oft ignoriert werden (vgl. auch Wolter, 2000, S. S. 103 ff.).

Dies ist zu kritisieren, und deshalb kann es auch keine pauschale Anerkennung von kultureller Verschiedenheit als schon immer für sich gesehen wertvolle und „gute" geben. Vielmehr muss man sehen, wie die kulturellen, ideologischen usw. Muster und ihre Interferenzen im einzelnen beschaffen sind. Umgekehrt können aber die „westlichen Werte" erst recht keinen allgemeinen Maßstab abgeben. Die Kritik ist als nicht-universalistische zu entwickeln, also ohne irgendeinen neuen identitätslogischen Zugriff. Auch die „Menschenrechte" können also hier kein

Maßstab sein, weil sie sich selbst historisch und aktuell als barbarisch erwiesen haben (die identitätslogische Definition des „Menschen" schließt den menschlichen Nicht-Menschen ein, soweit er sich nicht als Wertsubjekt darstellen kann). Deshalb kann es nur um den Impuls gehen, über sie hinauszugehen (vgl. Kurz, 2003).

Für die Analyse heißt dies, dass es keine Hierarchie zwischen der Theorie, also der Wert-Abspaltungstheorie als Bestimmung des übergreifenden gesellschaftlichen Formprinzips, und der Empirie geben kann. Diese Hierarchisierung, wie sie insbesondere in Deutschland eine lange Tradition hat, muss überwunden werden. Dem besonderen Gegenstand ist Genüge zu tun, ohne ihn begrifflich zu vergewaltigen, aber auch ohne auf den Begriff zu verzichten, der jedoch kein Subsumptions- und Ableitungsverhältnis mehr konstituiert.

13. Prinzipiell muss so gesehen werden, dass die Wert-Abspaltung als gesellschaftliches Formprinzip alle Gesellschaften, Subkulturen, Milieus, Männer und Frauen, ob schwarz, braun, weiß oder rot, um hier einmal problematischerweise den Farbkübel auszuschütten, innerhalb und außerhalb der westlichen Gesellschaften in einer bestimmten Weise prägt, wie sie ja auch alle Bestandteile des Weltkapitals sind; gleichzeitig können jedoch die sozialen Verhältnisse, Normen, Geschlechtervorstellungen höchst unterschiedlich sein, sogar bis dahin, dass sie sich idealiter von der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung im westlichen Sinne völlig unterscheiden. Dabei können diese Verhältnisse und ihnen eventuell entsprechende Sexismen mit spezifischen Formen von Rassismus und Antisemitismus ebenfalls ein jeweils bestimmtes Amalgam eingehen.

So verhält sich dies etwa in verschiedenen Regionen in Afrika anders als in den sogenannten Schwarzenghettos in den USA; wieder anders kann es bei türkischen Familien in Berlin-Kreuzberg sein, die an islamischen Traditionen festhalten; noch einmal anders etwa bei der etablierten NGO-Single-Frau der 90er Jahre, die „schwarz" ist, gut situiert und von Gipfel zu Gipfel jettet. Ebenso zeigen sich aufgrund anderer Traditionen und einer unterschiedlichen Geschichte Rassismus und Antisemitismus zum Beispiel in Deutschland anders als in Frankreich usw.

14. Klasse/ökonomische Lage, „Rasse", Geschlecht müssen somit auch als historisch veränderbare Größen, das heißt im Sinne der Wert-Abspaltungstheorie, im Kontext eines historischen Prozesses verstanden werden. Dabei erscheint das Wesen der Wert-Abspaltung keineswegs bloß etwa in den postmodernen Geschlechterverhältnissen und den entsprechenden Bruchidentitäten der Globalisierungsära, sondern auch in anderen Misch-Identitäten, wie sie in ökonomischen Schieflagen wurzeln, die nicht mit der Klassenkategorie gleichgesetzt werden können, aber auch in Rassismus beziehungsweise Antisemitismus als Krisen- und Kompensationsideologien in vielfältigen Amalgamierungen.

Zu bedenken ist dabei, um es noch einmal zu betonen, dass sich das Wesen der Wert-Abspaltung nicht nur im unmittelbaren Geschlechterverhältnis zeigt; eben deshalb relativiert sich die Wert-Abspaltungstheorie schon in ihren Grundannahmen selbst, was sich auch darin zeigt, dass sie Formen von Rassismus und Antisemitismus in der Analyse stattgeben kann, die als eigenständige Strukturen nicht in ihrem Begriffsapparat aufgehen. Gesellschaftlicher Wandel wird keineswegs allein durch die Geschlechterlogik des Abspaltungsverhältnisses bewirkt, sondern gerade auch im Ineinandergreifen von sexistischen und rassistischen Mechanismen (etwa bei der Durchsetzung der geschlechtlichen Funktionsteilung und der Kolonialisierung, der Ausbeutung der „Dritten Welt" bis zum Ende des zweiten Weltkriegs, der modernen Konstruktion des Geschlechterverhältnisses in Verbindung mit bildhaften Vorstellungen von den „Anderen" als Unter- bzw. Übermenschen usw.). Dabei muss davon ausgegangen werden, dass nicht bloß die Konstruktion eines inferior gesetzten Weiblichen gewissermaßen eine Produktivkraft etwa bei der Herausbildung der Naturwissenschaften darstellte, sondern ebenso das Bild des als naturhaft konstruierten, hinter der Zivilisation zurückgebliebenen „Schwarzen" bzw. „Wilden".

Was das Geschlechterverhältnis im engeren Sinne angeht, so hat sich heute das dualistische Geschlechtermodell überlebt; um es aber noch einmal in Erinnerung zu rufen: Reproduktionstätigkeiten zum Beispiel sind immer noch primär Domäne von Frauen bei gleichzeitiger Erwerbstätigkeit. Frauen sind nicht mehr nur Ehefrau, Hausfrau und Mutter, Männer nicht mehr die alleinigen Familienernährer. Als „doppelt Vergesellschaftete" unterliegen auch Frauen postmodernen Individualisierungstendenzen. Dies ist nicht nur hierzulande der Fall, sondern im globalen Maßstab, wobei in Westeuropa diese Individualisierung, insbesondere für Frauen der „Dominanzkultur", bislang immer noch relativ wohlstandsgepolstert war. Brigitte Young zitiert in diesem Zusammenhang Frauen aus Mexiko, um die Auswirkung von Globalisierungsprozessen jenseits der fordistischen Vergesellschaftung zu verdeutlichen: „Früher, wenn eine Frau außerhalb des Haushaltes arbeitete, wussten alle, dass dies getan wurde, um dem Mann zu helfen; aber es war seine Pflicht, die Familie zu ernähren. Jetzt ist es unsere Pflicht; von Frauen wird erwartet, dass sie außerhalb des Hauses arbeiten, ob sie wollen oder nicht" (Fernandez Kelly/Sassen, zit. n. Young 1998, S. 189). Außer, dass den Frauen immer noch primär die Reproduktionstätigkeiten obliegen, zeigt sich das Wesen der Wert-Abspaltung jedoch auch noch in vielerlei anderer Hinsicht wie etwa der Diskriminierung im beruflichen Bereich.

Das von Young zitierte Beispiel zeigt allerdings abermals, dass (kulturspezifische) Differenzen berücksichtigt werden müssen; die strukturell auf einer bestimmten Ebene mit dem Begriff der Wert-Abspaltung zu fassenden Verhältnisse sind eben nicht überall auf der Welt „gleich". So ist vor allem auch daran zu erinnern, dass die Frauen der „Anderen" häufig mit dem Huren-Stigma belegt

wurden. Derartige Prozesse sind in der konkreten Untersuchung im Hinblick auf ihr Verhältnis von Identität und Differenz zur Wert-Abspaltungstheorie zu bestimmen.

Dies gilt genauso für die verschiedenen Benachteiligungs- und Verfolgungsstrukturen des Rassismus und Antisemitismus, deren Prozesshaftigkeit Rechnung getragen werden muss. Das Wesen der Wert-Abspaltung kommt in ihnen insofern zum Vorschein, als sich das Abspaltungsproblem nicht auf das asymmetrische Geschlechterverhältnis beschränkt, auch wenn es daran seinen Begriff findet; in diese theoretische Bestimmung, insofern sie in ihrer grundlegenden Annahme schon per se ihre Selbstrelativierung in sich trägt, gehen somit in gewisser Weise auch Rassismus und Antisemitismus ein; gleichzeitig enthält diese Bestimmung aber auch die Einsicht, dass Rassismus und Antisemitismus nicht im geschlechtlich bestimmten Abspaltungsbegriff aufgehen, also etwas davon Getrenntes sind.

Das derart gefasste Wesen der Wert-Abspaltung in seiner Komplexität zeigt sich so nicht bloß im Aufweichen traditioneller Geschlechteridentitäten, wie die Rede von den „doppelt vergesellschafteten Frauen" deutlich macht, oder etwa auch in der Queer-Bewegung, die traditionelle männliche und weibliche Identitäten in der Travestieshow lächerlich zu machen versucht, sondern ebenso in „hybriden Identitäten" und im Brüchigwerden von nationalen/kulturellen Identitäten.

In der Moderne gehörten nationale Kulturen, die sich in der Aufstiegsphase der historischen Entfaltung des Wert-Abspaltungsverhältnisses herausbildeten, zur Hauptquelle kultureller Identitäten; samt den entsprechenden Ein- und Ausschließungen. Unter Bedingungen der Globalisierung, der mikroelektronischen Revolution und entsprechenden Rationalisierungen, dem Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, flexibilisierten Arbeitsverhältnissen, Turbulenzen auf den Finanzmärkten und nicht zuletzt der dadurch bedingten Armut, den Hungersnöten und politischen Unruhen, aber auch einer veränderten Raum-Zeit-Beziehung aufgrund der Durchmedialisierung und Durchtechnisierung der sozialen Verhältnisse, kommt es nun zum Zerfall nationaler Identitäten bzw. zu deren „Zerstreuung" in „ethnische" Sub-Identitäten. Die Migrationsbewegungen sind dabei ein wichtiges Moment.

Eine Konsequenz aus dieser Entwicklung war zunächst die Problematisierung der nationalen Identität und das Pochen auf kulturelle Vielfalt. Dies geschah nicht nur seitens der „Dominanzkultur" in der ideologischen Form des Multikulturalismus bzw. Ethnopluralismus, sondern auch seitens sogenannter „ethnischer Minderheiten". In diesem Zusammenhang wird Rassismus weniger biologisch als vielmehr kulturalistisch begründet. In den letzten Jahren wird hingegen immer mehr von „hybriden Identitäten" ausgegangen, das heißt von Dazwischen-Identitäten, die in mehreren Kulturen beheimatet sind und somit als „Übersetzer" (Homi K. Bhabha) fungieren können. Übersehen wird dabei jedoch meist, dass

dieses Hybrid-Sein (vgl. Hall, 1994) nicht für sich steht, sondern den Flexi-Anforderungen des globalisierten Kapitalismus entgegenkommt.

In diesem Kontext ist auch eine Verschiebung im Hinblick auf die traditionellen antisemitischen Zuschreibungen festzustellen. So mag es sein, dass Juden in der Moderne wegen ihrer angeblichen „Viskosität", das heißt Schleimigkeit, Klebrigkeit, ihrem Dazwischenstehen verfolgt wurden (so Zygmunt Bauman im Anschluss an Mary Douglas und Jean-Paul Sartre; vgl. Bauman, 1992, S. 53 ff.), weil ein fordistischer Kapitalismus dringend „einheitliche Subjekte" benötigte und die Juden zudem gleichzeitig mit dem zerstörerischen Potential des Kapitalismus identifiziert wurden. In der Postmoderne sind dagegen genau umgekehrt (ökonomische) Flexi-Identitäten gefordert, deren Biographie und Lebensstil keine Kontinuität und Akkuratesse mehr kennt.

15. Die diversen Bruchidentitäten verweisen jedoch nicht einfach auf ein neues Anforderungsprofil; sie sind auch gleichzeitig Momente eines kollabierenden Kapitalismus, der sich angesichts weltweit dramatisch verschlechternder ökonomischer Lagen in neuen Formen der Gewalt entlädt. So können damit verbundene Entwurzelungsgefühle bei Jugendlichen, die keine Zukunftschancen besitzen, in soziale Anomie und Gewalt umschlagen. Dies gilt keineswegs bloß für verunsicherte Jugendliche mit einer hybriden Identität in kultureller Hinsicht, sondern auch für (vor allem männliche) individualisierte Jugendliche der „Dominanzkultur", die klassenentbunden und traditionsentkoppelt Verliererängste entwickeln, die sich in (rechter und rassistischer) Gewalt äußern können (vgl. etwa Heitmeyer, 1994).

Grundsätzlich muss so gesagt werden, dass sich durch die Erfordernis und Existenz von Flexi-Identitäten im globalisierten Krisenkapitalismus der Postmoderne sexistische, rassistische und antisemitische Diskriminierungen keineswegs auflösen; vielmehr sind diese im Gegenteil eher für diese neuen postmodernen Formen mit konstitutiv, auch wenn „Rasse" und Geschlecht in der Globalisierungsära keine so starken Marker mehr sind wie in der klassischen Moderne. Eine Codolezza Rice und ein Colin Powell gehen mit postmodern-rassistischen Tendenzen also durchaus zusammen. Deshalb sind derartige Flexi-Identitäten in der Diktion einer radikalen Gesellschaftskritik genauso in Frage zu stellen wie die (abbröckelnden) fixen Identitäten der fordistischen Phase, um zu neuen Ufern jenseits der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung zu gelangen (vgl. auch Wolter, 2000).

Trotz aller generellen Viskositätsforderungen an die Individuen im Zuge von Globalisierungsprozessen ist so der Antisemitismus als Welterklärungs-Phantasma ganz und gar nicht verschwunden. Wenn der Wert und die abstrakte Arbeit obsolet werden, die Globalisierung massiv wird und zugleich in der Krise Form des Niedergangs ist, das fiktive Kapital sich aufbläht und die Finanzblasen zu platzen

drohen, erhebt der Antisemitismus wiederum mit alten und gleichzeitig neuen Konnotationen sein Haupt. Er zeigt sich als Subtext in der Spekulantenschelte, einer verkürzten Kapitalismuskritik durch die globalisierungskritischen Bewegungen, dem Ressentiment gegen die „unproduktiven Arbeitsscheuen" und einer neuen Aufwertung der (abstrakten) Arbeit gerade im Zuge ihres Untergangs.

Aufgrund der Einbettung der Staatenwelt in eine globalisierte Ökonomie, in der kein Staat mehr im bisherigen Sinne „ideeller Gesamtkapitalist" (Marx) sein kann, und unter dem Druck eines entsprechenden Standortinteresses, ist eine staatliche Judenvernichtung wie im Nationalsozialismus zwar unwahrscheinlich. Aber gerade dadurch wird der Antisemitismus so flexibel und vielfältig wie der Globalisierungsprozess und dessen Subjekte selbst. Zu Pogromen, Friedhofsschändungen, Drohungen, Verfolgungen und Diskriminierungen reicht es allemal (siehe auch Scholz, 1995), und zwar aus ganz unterschiedlichen Kontexten heraus. Nicht zuletzt entwickelt sich ein neuer Antisemitismus weltweit durch antiisraelische Haltungen im Israel-Palästina-Konflikt, wobei die Politik einer Regierung Scharon für Rationalisierungen des Antisemitismus allerdings auch ein gefundenes Fressen ist. Auch hier kommt es darauf an, nicht identitätslogisch ganz verschiedene Ebenen gleichzusetzen.

16. Es hat sich gezeigt, dass die Notwendigkeit, der Differenzierung Rechnung zu tragen, nicht dazu führen darf, Differenzen zu hypostasieren und ihnen in einem schlecht abstrakten Sinne zu huldigen. Genau dies geschah jedoch während der 80er und 90er Jahre im Feminismus und Teilen der Mainstream-Linken. Stattdessen ist, und das kann gar nicht genug betont werden, im Sinne der Wert-Abspaltungstheorie an einer übergreifenden Meta-Logik, an einem Begriff von Totalität festzuhalten; allerdings an einem nicht-universalistischen Begriff von Totalität, der den Differenzen stattgibt, gerade wenn sie nicht in ihm aufgehen.

Die Wert-Abspaltungstheorie ist dergestalt sehr komplex gedacht. Sie ist nur in ihrer vollen Entfaltung, die niemals ganz gelingen kann, zu denken, also selber als Prozess, in dem es kein absolutes, endgültiges „Begreifen" gibt. Es handelt sich im Gegensatz zum postmodernen Relativismus zwar in gewisser Weise um einen „großtheoretischen" Anspruch, aber gerade nicht im bisherigen Sinne von androzentrisch-universalistischen Großtheorien der Moderne. Diese Theorie ist somit keine „These", keine Formel, keine Definition, die an die Tafel geschrieben sich selbst genügt und von der etwas („alles") abgeleitet werden kann. Insofern ist sie auch kein Begriff im hegelschen Sinne, der schon an sich alle Momente enthält, die in ihrer Entfaltung immer wieder auf ihn zurückgeführt werden können. Vielmehr gibt sie, ähnlich wie die „negative Dialektik" Adornos, auch dem statt, was ihrem Begriff nicht willfährig ist (Adorno, 1982). Als solches Denken suspendiert sie jedoch keineswegs einen übergreifenden Begriff der Totalität.

17. Vor dem Hintergrund der Annahme eines derart dynamisierten Begriffes von Wert-Abspaltung, der auch die historische Dimension betrifft, möchte ich nun kurz noch einmal explizit auf die Verwendung der Begriffe „Globalisierung" und „Postmoderne" im wert-abspaltungstheoretischen Kontext eingehen. „Postmoderne" ist dabei ein Begriff, der komplementär zu anderen Charakterisierungen gesellschaftlichen Wandels verwendet werden kann, wie etwa „Dienstleistungsgesellschaft", „Informationsgesellschaft", „postindustrielle Gesellschaft", „Wissensgesellschaft" u.v.m. Definitorische Streitigkeiten, ob wir mittlerweile in der Postmoderne oder noch immer in der Moderne leben, interessieren von Standpunkt der Wert-Abspaltungskritik nicht. Wenn aus dieser Warte von Postmoderne die Rede ist, geht es mir nicht um eine präzise festgelegte Definition, sondern um einen Begriff, der dominierende Tendenzen in der Nachkriegsära bezeichnet wie die Auflösung traditioneller Strukturen und Lebenszusammenhänge sowie damit einhergehende Individualisierungsprozesse, die ihrerseits mit starken Pluralisierungstendenzen und auch „multikultureller" Vielgestaltigkeit verbunden sind.

In postmodernen Theorien wird dabei häufig ein mit einer modernen, naturbeherrschenden Rationalität verknüpftes einheitliches Subjekt in Frage gestellt und die Notwendigkeit und Berechtigung des Rekurses auf das Einzelne/Besondere usw. hervorgehoben (Zima, 1997, S. 29 ff., insbes. auch S. 50 f.). Mit solchen Verweisen soll jedoch aus der Perspektive der Wert-Abspaltungskritik nicht behauptet werden, dass die Moderne einfach von der Postmoderne abgelöst worden wäre (die zugrunde liegende Wert-Abspaltungsstruktur ist schließlich unüberwunden, auch wenn sie historische Prozesse durchlaufen hat), wohl aber soll mit der Bezeichnung „Postmoderne" darauf hingewiesen werden, dass seit der Nachkriegszeit gravierende Veränderungen stattgefunden haben, die mit klassisch modernen soziologischen Kategorien nicht mehr erfasst werden können. Dies gilt auch für ökonomische Disparitäten heute, die auf gar keinen Fall geleugnet werden sollen – ganz im Gegenteil, sie nehmen, je mehr ein globalisierter Kapitalismus im Verfall voranschreitet, vielmehr massiv zu –, aber mit der Klassenkategorie sind sie eben nicht (mehr) angemessen zu begreifen.

Der Begriff der „Postmoderne" bezeichnet somit primär soziokulturelle und individuelle Veränderungsprozesse, wohingegen „Globalisierung" in erster Linie ökonomische Strukturveränderungen im globalen Krisenprozess meint, die mit den postmodernen Tendenzen einhergehen. Gewöhnlich sind Schlagworte wie „just in time"-Produktion, Herrschaft bzw. mittlerweile auch Krise der Finanzmärkte, Transnationalisierung des Kapitals, internationale Arbeitsteilung, Strukturanpassung, Schuldenkrise (der „Dritten Welt"), Deregulierung, Informalisierung der Arbeit u.ä. mit dem Terminus „Globalisierung" verknüpft. Dabei geht es zusammen mit der Anwendung neuer Kommunikations- und Informationstechnologien auch um neue Raum-Zeit-Verhältnisse. Ökonomische

Veränderungen und eine Veränderung der Produktionsverhältnisse gehen dabei mit einer Veränderung der Subjektformen einher, der „flexible Mensch" (Senett, 1998) ist gefordert. „Alte" traditionelle Identitäten, wie sie um „Rasse"/Nation, Klasse, Geschlecht herum konfiguriert waren, müssen bei „Strafe des Untergangs" verworfen werden.

Transnationalisierte Kapitalstrukturen ziehen katastrophische Folgeerscheinungen (Hungersnöte, Ethnokriege, Verfolgungen usw.) nach sich; die damit verbundenen Migrationsbewegungen führen freilich auch dazu, dass sowohl seitens der neuen Dazwischen-Identitäten als auch seitens der alten „Dominanzkultur"-Identitäten ein in sich gebrochener Rekurs, ja eine (mehr oder weniger unbewusste) Insistenz auf bestimmte „klassische" Identitäten stattfinden. Es geht darum, wenigstens in postmodern gebrochener Form letztlich doch wieder eine (vor allem männlich-weiße westliche) Suprematie zu erlangen oder irgendwie zu behaupten.

Dabei gilt es allerdings auch einen Unterschied zwischen einer Analyse im Sinne der Wert-Abspaltungstheorie und einer bloß oberflächlichen und theoriepopulären Annahme eines Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus zu machen. Im Gegensatz zu derartig neumarxistischen Vorstellungen von Globalisierung geht die hier vertretene wert-abspaltungskritische Position davon aus, dass die Bestimmung der Globalisierungsprozesse in den letzten Jahrzehnten durch einen Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, also von der in der Nachkriegszeit dominierenden Produktionsform einer hochgradig arbeitsteiligen Fließbandfertigung mit den Möglichkeiten von Massenkonsum und einem entsprechenden Ausbau des Wohlfahrtsstaates zu einem neuen flexiblen Akkumulationsregime verbunden mit Tertiarisierungsprozessen und einer neuen Informationsproduktion (siehe dazu etwa Hirsch, 1995), mehr als unzureichend ist.

Vielmehr muss „Globalisierung" umfassender vor der Folie der gesellschaftlichen Form des Werts bzw. einem viel komplexer gedachten Formprinzip der Wert-Abspaltung als historisch-dynamischer Prozess gesehen werden, der heute auf den „Kollaps der Modernisierung" (Kurz, 1991) hinausläuft. Wenn bei mir von Globalisierung die Rede ist, so ist vor allem diese Entwicklung seit Ende des zweiten Weltkriegs gemeint. Dass der Kapitalismus schon von seinen Anfängen an einen globalisierenden, kolonialen und imperialen Charakter hatte, wird damit nicht bestritten, sondern ist die notwendige historische Voraussetzung der heutigen neuen, postmodernen Globalisierungsformen. Auch was den Begriff der Globalisierung angeht, muss und will ich also ein Bedürfnis nach einer exakten, identitätslogischen Definition frustrieren.

18. Auf den Begriff der Wert-Abspaltung als dem „inneren Band" der (Welt-) Vergesellschaftung ist umso mehr vor dem Hintergrund jenes Differenzkultes zu pochen, der in den 90er Jahren seinen Höhepunkt erreicht hat und der sich sowohl im Multikulturalismus, in den „Ethno"bürgerkriegen, aber auch in der überschwenglichen Goutierung von „hybriden Identitäten" zeigt. In diesem Zusammenhang muss von einem realen Universalismus seit der Moderne ausgegangen werden, auch wenn dabei die verschiedenen Ebenen von Differenz (Länder- und Kulturspezifik, „Ungleichzeitigkeit", Interferenzen usw.) unbedingt zu berücksichtigen sind. Damit ist gemeint, dass dieser Universalismus nicht nur eine (ideologische) Anmaßung von weißen Europäern bzw. weißen Feministinnen ist, den man/frau qua Bewusstseinsveränderung und in einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Rassismus in der „Dominanzkultur" überwinden muss, sondern dass er im Grunde die ganze Welt objektiv-realgesellschaftlich ökonomisch, psychosozial und kulturell-symbolisch geprägt hat; es ist wenig hilfreich, dieser Faktizität nicht Rechnung tragen zu wollen.

Diese Einsicht schließt eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Rassismus und Sexismus sowohl von Männern als auch Frauen in der „Dominanzkultur" (und auch außerhalb davon) auf gar keinen Fall aus. Im Gegenteil, eine solche Einsicht erfordert diese Auseinandersetzung sogar in einer viel reflektierteren Weise, befinden sich doch die Einzelnen und auch das erkenntnistheoretische Subjekt niemals, wie uns der Positivismus weismachen will, außerhalb des Objekts. Vielmehr ergibt daraus sich für die kritische Gesellschaftstheorie in der Perspektive der Wert-Abspaltung, dass das Subjekt immer schon Bestandteil der gesellschaftlichen Verhältnisse ist und insofern von einer Subjekt-Objekt-Dialektik ausgegangen werden muss.

Die Selbstreflexion auf den eigenen Rassismus und Antisemitismus ist so keineswegs bloß eine „moralische" Frage im Sinne der besonders hierzulande wohlfeil kritisierten „political correctness", wobei diese Kritik, sich auf Sachlichkeit und Objektivität berufend, „souverän" von ihrem angeblich bedrohten Eigeninteresse nicht lassen will. Vielmehr würde Selbstreflexion gerade bedeuten, dass die objektive Bestimmung der (gebrochenen) Totalität im Sinne einer solchen Subjekt-Objekt-Dialektik selbst erscheint; sie müsste also das Gewahrwerden des partikularen Eigenen (bzw. des kapitalistisch konstituierten Eigeninteresses) in Wechselwirkung mit dem gesellschaftlichen, die Einzelnen übersteigenden Ganzen enthalten. Die Einsicht in diesen Zusammenhang schließt jedoch andererseits genauso eine wohlfeile Standpunktperspektive aus, die sich in der wissenstheoretischen Perspektive, jenseits von einer Totalitätsannahme, gerechtfertigt sieht.

19. Rassismus, Antisemitismus, Sexismus müssen also im Sinne der Wert-Abspaltung als dem gesellschaftlichen Formprinzip zusammen gedacht werden, gleichzeitig sind sie jedoch auch analytisch immer wieder streng auseinander

zu halten. Sie stehen nicht in einem Additionsverhältnis zueinander, ebensowenig wie in einem Ableitungsverhältnis. Kumulationseffekte ergeben sich dann in den Individuen, wenn rassistische und sexistische Benachteiligung von den Einzelnen als Ambivalenzkonflikt erlebt wird bzw. erlebt werden kann. Deswegen ist es unsinnig, Rassismus und Sexismus schon auf einer bloß soziologischen Ebene, also auf einem niedrigeren Abstraktionsniveau als dem des Wert-Abspaltungsbegriffs, zusammenklumpen zu wollen. Zutreffend ist in diesem Zusammenhang aber, dass ein mehrdimensionales Machtgeflecht zwischen rassistischen und sexistischen Strukturen existiert und diese Dimensionen durch die einzelnen männlichen und weiblichen Individuen hindurchgehen (vgl. Rommelpacher, 1995, S. 24 ff.) Als Paradebeispiel kann hierbei gelten, dass edel-individualisierte (Karriere-)Frauen in der Ersten Welt mindersituierte Migrantinnen als billige Haushaltshilfen nutzen, also krasse ökomomische Disparitäten bestehen.

Aus der Perspektive der Wert-Abspaltungskritik müssen somit die empirischen Einzelnen auch als solche anerkannt werden. Das heißt, ob ich Frau oder Mann bin, ob ich aus dem Iran, dem Irak oder der Schweiz komme, der individuellen Besonderheit muss allenthalben Rechnung getragen werden, ohne dass die gemeinsame Grundform und die jeweilige strukturelle rassistische und sexistische Diskriminierung innerhalb derselben ignoriert wird. Individuelle Eigenarten müssen somit berücksichtigt werden, ohne jedoch in eine Haltung zu verfallen, die dazu führt, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht, dass also z.B. männerbündische, sexistische, rassistische und antisemitische Strukturen angesichts von lauter „Einzelfällen" nicht mehr zur Kenntnis genommen werden.

Entscheidend wird aus dieser Perspektive für eine emanzipatorische und unverkürzte Globalisierungskritik im Sinne einer radikalen Kapitalismuskritik, dass die Einsichten in Mikro-, Meso- und Makro-Zusammenhänge nicht gegeneinander ausgespielt werden. Damit ist die Zugangsweise der Wert-Abspaltungstheorie gefordert, die ein „Zulassen" der verschiedenen Ebenen möglich macht. Die Makro-Ebene wird von der globalen wert-abspaltungskritischen Struktur gebildet. Bei den Meso-Zusammenhängen geht es um die Einsicht in die Existenz von rassistischen und sexistischen Strukturen wie auch in jene von ökonomischen Disparitäten, die voneinander getrennt und dennoch miteinander verbunden sind; sie müssen auf die Makro-Struktur bezogen werden, ohne jedoch in dieser aufzugehen und damit gleichgesetzt zu werden. Auf der Mikro-Ebene wiederum gilt es, die unverwechselbaren Einzelnen als solche zu sehen und anzuerkennen, sie jedoch auch nicht als solche zu belassen, sondern gleichzeitig ihre Strukturiertheit aufzuzeigen; und zwar sowohl im Hinblick auf die Meso-Ebene von rassistischen, antisemitischen und sexistischen Strukturen als auch im Hinblick auf die übergreifende Makro-Ebene einer komplex gedachten Wert-Abspaltung als gesellschaftlichem Formprinzip. Auch wenn in der theoretisch-begrifflichen Meta-Bestimmung die Wert-Abspaltung als Formprinzip der

„(Welt-)Gesellschaft" im Verhältnis zu den Einzelnen zweifellos ein Übergewicht hat, was konkurrente Haltungen dieser Einzelnen impliziert, die gerade nichts ureigen-individuelles ausmachen, ist die „Selbstbeteiligung" der Individuen als Handlungsträger immer mitzudenken.

20. Soweit ich sehe, bleibt demgegenüber die Rassismusforschung und feministische Theorie bislang weitgehend in einer bloß identitätstheoretischen Perspektive befangen, wozu sich andererseits dekonstruktivistische Ansätze, die Identitäten zu durchkreuzen trachten, bloß komplementär verhalten. Die übergreifenden Strukturen führen theoretisch ein Schattendasein bzw. sie werden bloß auf der Grundlage eines traditionellen Klassenmarxismus in Rechnung gestellt (vgl. zum letzteren etwa Young, 1994). Eine neues sozialphilosophisches Totalitätsverständnis, wie es die Wert-Abspaltungstheorie darstellt, ist noch kaum in den allgemeinen Diskurs vorgedrungen.

Die neueren (Bruch-)Identitäten können jedoch ohne einen gebrochenen, nicht mehr identitätslogischen Totalitätsbegriff gar nicht kritisch verstanden werden. Andernfalls bleibt bei entsprechenden Fragestellungen nicht nur der konstituierende Hintergrund im Nebel, sondern es besteht auch die Gefahr, dass angeblich „rassisch" bzw. ethnisch bedingten Bürgerkriegsszenarios, aber auch den unzumutbaren Globalisierungsforderungen in Form einer Goutierung von hybriden Identitäten zugearbeitet wird. Nur aus der Perspektive dieses neuen, anderen Totalitätsverständnisses heraus kann andererseits auch gesehen werden, dass sich noch die jüngsten Bruch-Identitäten durchaus im Kontext von älteren Identitäten im historisch-dynamischen Prozess der Wert-Abspaltung befinden. Die Ansprüche auf Suprematie fußen auf diesem wie immer gebrochenen Rückbezug, was die Identitätsbestimmungen sowohl hinsichtlich Mann-Frau, als auch Deutscher-Türke,Türke-Kurde, Deutscher-Jude, Jude-Palästinenser usw. angeht. Es kann also auch nicht wohlfeil gänzlich von einer Identitätsperspektive abgesehen werden, gerade wenn man rassistische, antisemitsche und sexistische Strukturen im Kontext der Wert-Abspaltungskritik adäquat kritisieren will.

21. Die Einsicht in die Getrenntheit und dennoch innere Verbundenheit der unterschiedlichen Ebenen, also die Wert-Abspaltung als gesellschaftliches Formprinzip, die soziologischen Dimensionen von Rassismus und Sexismus sowie die Einzigartigkeit der Individuen, hat durchaus Konsequenzen für das gesellschaftskritische Engagement im globalisierungskritischen Kontext. Das heißt: Prinzipiell ist auch in der gesellschaftskritisch-praktischen Situation davon auszugehen, dass sich im Hinblick auf diverse Benachteiligungsdimensionen unterschiedliche Identitätskonfigurationen in den Einzelnen ergeben können. Jedoch ist der Einzelne kein bloßes Gemisch von zugeschriebenen Geschlechts-, „Rassen"- und (Klassen-)Eigenschaften, sondern jeder Mensch hat eine einzigar-

tige Identität, auch wenn die (Welt-)gesellschaft dieser Individualität gegenüber prinzipiell ein Übergewicht besitzt und die Wert-Abspaltung als gesellschaftliches Formprinzip die Einzelnen übergreift. Dieser Tatsache ist Rechnung zu tragen, jenseits eines (neo-)liberalen Individualismusverständnisses und seiner Konkurrenzorientierung, wie es die weltgesellschaftlichen Verhältnisse heute mehr denn je prägt, was rassistische und sexistische Haltungen begünstigt.

Daraus ergibt sich auch für die Praxis, dass eine unverbindliche und inhaltsleere „Bündnispolitik", wie sie im Feminismus und in der (postmodernen) Linken spätestens seit den 90er Jahren favorisiert wird, für die Position der Wert-Abspaltungskritik keine Option, kein Programm, kein Konzept, keine „fortschrittliche Organisationsform" in einem positiven Sinn sein kann. In ihrer Inhaltsleere kann sich eine solche nicht mehr vom negativen Ganzen her bestimmbare Bündnispolitik zum Beispiel genauso gegen die Einrichtung eines Asylbewerberheims richten wie gegen rassistische Tendenzen. Entscheidend ist vielmehr ein gesellschaftskritisches Engagement, das von vornherein gegen die Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung im Ganzen, den Kapitalismus als gebrochene Totalität und die damit einhergehenden diversen Diskriminierungsarten samt den damit verbundenen Barbarisierungstendenzen in der Globalisierungsära gerichtet ist.

Noch einmal anders formuliert: Ein derart bestimmtes gesellschaftskritisches Engagement kann nicht beliebig sein und rein formale „Bündnisse" als adäquate Organisationsform favorisieren. Noch in der Zusammenarbeit mit anderen Gruppierungen, die im Protest gegen jedwede Schweinerei und Gemeinheit im Kapitalismus erforderlich sein kann, muss es sich dessen bewusst bleiben. Eingedenk dessen, dass ein Differenzkult, sei es was Bruchidentitäten, sei es was einen essentialistischen Multikulturalismus betrifft, prinzipiell immer schon mit partikularen Konkurrenzinteressen zusammengeht, ist es heute dringend erforderlich, ein Unbehagen an den Differenzen zu entwickeln, soweit sie ohne Bezug auf übergreifende Zusammenhänge dargestellt werden. Stattdessen wäre ein Neubezug auf das gesellschaftliche Ganze zu entwickeln, ohne die Differenzen, Ambivalenzen und Widersprüche abstrakt-voluntaristisch zu negieren. Das negative Ganze ist in den Blick zu nehmen, auch wenn ein Wissen darüber vorhanden ist, dass es sich um ein fragmentarisches, nicht ableitbares Ganzes handelt und dass sich Oppositionsbewegungen, und das ist auch gut so, nicht mehr nach einer straffen Parteiräson organisieren lassen. „Bündnispolitik" im partikularistischen, unvermittelten Sinne als Programm und Konzept scheint mir hingegen eine linke Variante neoliberaler Ideologie zu sein.

22. Es würde dem eigenen Inhalt der Wert-Abspaltungstheorie widersprechen, die negative, gebrochene Totalität dieses Verhältnisses als theoretischen aber auch praktischen Bezugspunkt gewissermaßen „von oben" her geltend zu machen. Das keineswegs leicht zu bewerkstelligende Kunststück besteht folglich darin,

gerade auch auf der Ebene des gesellschaftspraktischen Engagements die Spannung zwischen dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, zwischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden auszuhalten. Und zwar sowohl im regionalen wie auch globalen Rahmen im Kontext einer globalen Vernetzung in kritischer Absicht, die sich die radikale Infragestellung der kapitalistischen (Welt-)vergesellschaftung auf die Fahnen geschrieben hat. Es geht also auch gesellschaftskritisch-praktisch darum, zu „synthetisieren, ohne eindimensional zu systematisieren" (Regina Becker-Schmidt), und zwar vor dem Hintergrund einer Kritik der als paradoxe Verschränkung gedachten Wert-Abspaltung als gesellschaftlichem Formprinzip.

In diesem Sinne wäre ein postmodernes Solidaritätstabu, das in den 90er Jahren seinen Höhepunkt erlebte, zu brechen und ein gewissermaßen neuer Internationalismus (ein Begriff, den ich hier als Hilfsbegriff verwende) als neuer Bezugspunkt zu entwickeln, jenseits des alten „Inter-Nationalismus" (Günther Jacob), aber auch in Abgrenzung vom Verständnis einer postmodern-altlinken „Multitude" (Hard/Negri, 2002), das scheinbar Differenzen bejahend im Grunde auf das traditionsmarxistische Konzept der (nun amorphen) „Masse" vor dem Hintergrund eines inflationär bestimmten Arbeitsbegriffs Bezug nimmt und so unterschiedslos alle, die Frauen, die Palästinenser, den Iran der Mullahs, die Träger der „immateriellen" Medienarbeit u.v.m. als angeblich per se „Widerständige" zu ihrem Recht kommen lässt, völlig unreflektiert hinsichtlich der damit verbundenen Konkurrenzbeziehungen und barbarischen Entwicklungen.

Jenseits von konkurrenten Haltungen, die in der postmodernen Globalisierungsära einen bislang vielleicht noch nie gekannten Stand erreicht haben, wäre in diesem Sinne durchaus auch so etwas ein nach-postmoderner, anderer Universalismus zu entwickeln. Denn die Wert-Abspaltungstheorie bezieht sich notwendig negativ auf das dem Kapitalismus zugrunde liegende Allgemeine wie auf das damit zusammenhängende Empirisch-Faktische; aber sie verlangt auch die Erkenntnis des damit im Sinne von Widerstand gegebenen Gemeinsamen wie die Perspektive zukünftiger Gemeinsamkeit einer solidarischen Weltgesellschaft.

Theoretische wie praktische Gesellschaftskritik muss sich so einerseits gegen die Grundform der Wert-Abspaltung als solche richten, andererseits sich jedoch auch inhaltlich-spezifisch „vor Ort" im jeweiligen Kontext orientieren. Allgemeine Themen und Inhalte wie Kriegsgefahr, Naturzerstörung, ein weltweiter Rassismus, Sexismus und vor allem auch Antisemitismus im Zuge des Niedergangs eines postmodernen Kasinokapitalismus und die Reproduktionsunfähigkeit in einer (Welt-)gesellschaft, der die Arbeit ausgeht, sind dabei ebenso zu berücksichtigen wie Probleme der lokalen Wasserversorgung, Wohnungsnot, Lebensmittelknappheit usw. und eben auch rassistische und sexistische Diskriminierungen im je spezifischen Nahbereich, die sich nicht unbedingt mit den allgemein verstandenen Diskriminierungsformen dieser Benachteiligungsstrukturen in jeder Hinsicht treffen.

23. Aus diesem Verständnis heraus kann es auch nicht darum gehen, das Moment der „Vermittlung" als Prinzip zu hypostasieren. Dies vor allem auch deswegen, weil die Wert-Abspaltungskritik jedwedem Ursprungsdenken entsagt. Einer kritischen Theorie der Wert-Abspaltung, gerade im Insistieren auf ein entsprechendes gebrochenes Totalitätsdenken, muss daran gelegen sein, verschiedenen Dimensionen, der materiellen, der kulturell-symbolischen, der sozio-psychischen, also den oben angedeuteten Mikro-, Meso- und Makroebenen, der globalen wie der lokalen Dimension als verbundenen und dennoch auch für-sich-seienden zu ihrem Recht zu verhelfen und insofern im Sinne einer negativen, eben nicht-hegelianischen Dialektik die Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderen auszuhalten und *in diesem Zusammenhang* aufzuzeigen.

Hieran erweist sich, dass es der Wert-Abspaltungstheorie gerade nicht um ein bloß formales Aushalten der Spannung zwischen Allgemeinen und Besonderem gehen kann, sondern um inhaltliche Ausrichtungen, die „der Sache" noch in ihrer Vermitteltheit entsprechen, weswegen sie nie in einem unmittelbar-vitalistischen Verständnis sie selbst sein kann. Gerade deswegen jedoch muss historisch-kontextuell heute auf die „Vermittlung" in einem nicht-hegelianischen Verständnis gepocht werden, da sie ansonsten in der undifferenzierten Betroffenheit im materiellen Sinne „primitiv" aufzugehen droht (vgl. dazu auch den Artikel von Petra Haarmann zur Kritik des Copyleft-Prinzips in dieser EXIT!-Ausgabe). Von der Wert-Abspaltungskritik aus ist die Hypostasierung des Übergreifend-Allgemeinen ebenso zu überwinden wie ein abstrakter (kulturalistischer) Differenzfetischismus.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt/Main, 1982.

Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg, 1992.

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/Main, 1986.

Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung? Irrtümer der Globalisierung. Antworten auf Globalisierung, Fankfurt/Main, 1997.

Beer, Ursula: Geschlecht, Struktur, Geschichte, Frankfurt/Main, 1990.

Brock, Ditmar: Rückkehr der Klassengesellschaft? Die neuen

Gräben der materiellen Kultur. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt/Main, 1994.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main, 1991.

Dörre, Klaus: Neubildung von gesellschaftlichen Klassen. Zur Aktualität des Klassenbegriffs. In: Bischoff, Joachim/Boccara, Paul/ Castel, Robert/ Dörre, Klaus u.a.: Klassen und soziale Bewegungen. Strukturen im modernen Kapitalismus, Hamburg, 2003.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/Main, 2003.

Hall, Stuart: Die Frage der kulturellen Idenität. In: Hall,

Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg, 1994.

Hardt, Michael/Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main, 2002.

Heitmeyer, Wilhelm: Entsicherungen. Desintegrationsprozesse und Gewalt. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt/Main, 1994.

Hierlmeier, Josef (Moe): Internationalismus. Eine Einführung in die Ideegeschichte des Internationalismus – von Vietnam bis Genua, Stuttgart; 2002.

Hirsch, Joachim: Der nationale Wettbewerbsstaat, Amsterdam/Berlin, 1995.

Holland-Cunz, Barbara: Soziales Subjekt Natur. Natur- und Geschlechterverhältnis in emanzipatorischen politischen Theorien, Frankfurt/Main, 1994.

Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München, 1996.

Knapp, Gudrun-Axeli: Aporie als Grundlage: Zum Produktionscharakter der feministischen Diskurskonstellation. In: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika: Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster, 2003.

Kurz, Robert: Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt/Main, 1991.

Kurz, Robert: Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt/Main, 1999.

Kurz, Robert: Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef, 2003.

Landweer, Hilge: Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte. In: Wobbe, Theresa/Lindemann, Gesa (Hrsg.): Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht, Frankfurt/Main, 1994.

Pohrt, Wolfgang: FAQ, Berlin, 2002.

Postone, Moishe: Nationalsozialismus und Antisemismus. Ein theoretischer Versuch. In: Diner, Dan: Zivilisationsbruch. Denken nach Ausschwitz, Frankfurt/Main, 1988

Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, 1995.

Schatz, Holger/Woeldike, Andrea: Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Münster, 2001.

Scholz, Roswitha: Die Metamorphosen des teutonischen Yuppie. Wohlstandchauvinjsmus, 90er-Jahre-Linke und kasinokapitalistischer Antisemitismus. In: Krisis, beiträge zur kritik der warengesellschaft 16/17 (1995, 127- 160).

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats, Bad Honnef, 2000.

Sennett, Richard: Der flexible Mensch, Berlin, 1998.

Wolter, Udo: Postkolonialismus. Ein Paradigma kritischer Gesellschaftstheorie? In: jour fix initiative berlin (Hrsg.): Theorie des Faschismus – Kritik der Gesellschaft, Münster, 2000.

Young, Iris Marion: Geschlecht als serielle Kollektivität. Frauen als soziales Kollektiv. In: Lindemann, Gesa/Wobbe, Theresa: Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht; Frankfurt/Main, 1994.

Young, Brigitte: Genderregime und Staat in der globalen Netzwerkökonomie. In: Prokla 11. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. Globalisierung und Gender (1998), 175-199.

Robert Kurz

DIE SUBSTANZ DES KAPITALS

Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung.

Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit"

Absolutheit und Relativität in der Geschichte. Zur Kritik der phänomenologischen Verkürzung von Gesellschaftstheorie

Bei genauerem Hinsehen lässt sich fast immer feststellen, dass es so etwas wie Korrespondenzen und Korrelationen zwischen ganz unterschiedlichen historischen Veränderungen in scheinbar weit auseinander liegenden Wissensgebieten oder Lebensbereichen gibt. Im warenproduzierenden System der Moderne und schon bei dessen ursprünglicher Konstitution haben sich Bereiche wie Philosophie, Medizin, Ökonomie, Naturwissenschaft, Politik, Sprache usw. zwar nicht im gleichen Takt, aber doch in eine gemeinsame Richtung entwickelt, dabei stets objektiv aufeinander verweisend. Der Grund für diese manchmal überraschende Übereinstimmung oder Wechselbeziehung ist natürlich darin zu suchen, dass es die Entwicklung der jeweiligen Gesellschaftsformation ist, die das gemeinsame innere Band der verschiedenen Daseinsbereiche, Wissensgebiete und Erkenntnisse bildet. Damit ist auch schon gesagt, dass es kein absolutes Wissen im Existenzmodus der Zeitlichkeit geben kann: Alles Wissen, auch das scheinbar rein objektive, „harte", überzeitliche, ist historisch-gesellschaftlich bedingt und somit in einer bestimmten (keineswegs beliebigen) Weise relativ.

Scheinbar bildet diese Erkenntnis der Relativität einen Wissensfortschritt im 19. und 20. Jahrhundert, der von der Geschichtswissenschaft (seit dem Historismus) über die politische Ökonomie (subjektive oder relationistische Wertlehre), die Naturwissenschaft (Quantenphysik), die Sprachwissenschaft (Saussures Linguistik) und die Philosophie („nachmetaphysisches Denken", „linguistic turn") in den allgemeinen postmodernen Anti-Essentialismus und Relativismus mündet.

Aber so scheint es eben nur. Denn gerade weil Wissen und Erkenntnis immer historisch-gesellschaftlich bestimmt sind, stehen sie unter der Bedingung von fetischistischen, Herrschaft und Zwangsverhältnisse implizierenden Gesellschaftsformen (andere sind bislang nicht bekannt) auch immer im Bann apologetischen Denkens. Wo Wissen von Haus aus Herrschaftswissen ist, kann es gar nicht anders sein. Im warenproduzierenden System der Moderne nimmt diese Apologetik die Form der Ideologie an. Deshalb genügt es nicht, Wissen und Erkenntnis bloß in ihrer Relativität schlechthin zu sehen (wie es weitgehend das postmoderne Denken tut), sondern darüber hinaus ist diese Bedingtheit einer ideologiekritischen Analyse zu unterwerfen und diese zum jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Realprozess in Beziehung zu setzen. Das ist jedenfalls dann nötig, wenn die Reflexion im Kontext eines emanzipatorischen, herrschaftskritischen Bedürfnisses stehen soll.

Wird aber diese ideologiekritische Reflexionsebene einbezogen, dann muss die Erkenntnis der Relativität auf ihre ideologische, apologetische Potenz hin geprüft werden. Das postmoderne Denken sucht sich in dieser Hinsicht unangreifbar zu machen, indem es den Modus der Ideologiekritik per se schon unter den Verdacht von „Metaphysik" und „Essentialismus" stellt. Es wird so getan, als wäre der Standpunkt oder Maßstab von Ideologiekritik immer schon ein absoluter, totalitärer, ontologischer oder metaphysischer. Dabei verschiebt sich jedoch die Wahrnehmung in eine selber metaphysische Richtung, indem nämlich paradoxerweise gerade die Relativität zur Absolutheit erhoben wird. Was dabei unter den Tisch fällt, ist der Begriff der Kritik im strengen Sinne, weil die Bezugsebene der Relativität nicht geklärt ist.

Tatsächlich kann sich aber diese Relativität nur darauf beziehen, dass Wissen und Erkenntnis an einen bestimmten historischen Ort nicht bloß im Sinne einer unmittelbaren Jeweiligkeit, sondern im Sinne einer übergreifenden, bestimmten Gesellschaftsformation gebunden sind; entweder affirmativ auf eine positive (positivistische) oder kritisch auf eine negative Weise. Die Kritik ist also ihrem historischen Ort negativ verhaftet, indem sie die zu diesem Ort gehörige Gesellschaftsformation und das entsprechende Herrschaftsverhältnis zu ihrem Gegenstand der Negation macht (was übrigens auf die Möglichkeit der Transzendenz aus der Immanenz heraus als Bewegung verweist). Das bedeutet aber, dass Kritik nur eine bestimmte sein kann, nämlich eben in Bezug auf diesen historischen Ort, verstanden als historische gesellschaftliche Formation, und insofern ein Moment von negierender Absolutheit besitzt, wenn auch nur hinsichtlich dieses spezifischen Feldes: nämlich ihre Radikalität gegen die herrschende gesellschaftliche Form-Konstitution, ohne deshalb aufzuhören, in Bezug auf einen größeren Zusammenhang durchaus relativ zu sein und das auch reflektieren zu können.

Absolut muss die Negation hinsichtlich ihres Inhalts sein, der nichts anderes ist als die selber negative und deshalb zu negierende gesellschaftliche Form:

die destruktive, fetischistische Reproduktions- und Subjektform, von der nichts übrig bleiben kann als die damit verbundene traumatische Erfahrung, die im Gedächtnis der Menschheit gespeichert bleibt. Hinsichtlich dieser Fetischform, die den Gegenstand der Kritik bildet, muss die Negation absolut sein, weil sie sonst keine wäre.

Das Problem des postmodernen Denkens und der Denkbewegungen seit dem 19. Jahrhundert, aus denen es sich zusammensetzt und aufbaut, besteht gerade darin, dass kein Kriterium entwickelt wurde, um die Bezugsebenen von Relativität innerhalb der Menschheitsgeschichte als Geschichte von „Kulturen" oder Gesellschaftsformationen einerseits und Bestimmtheit oder Absolutheit in einem begrenzten, selber relativen historischen Raum einer bestimmten Formation andererseits auseinander zu halten. Mit anderen Worten: Es wird kein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen historisch verschiedenen gesellschaftlichen Form-Konstitutionen und demzufolge auch kein spezifischer Begriff des modernen warenproduzierenden Systems und seiner basalen Formkategorien gebildet. In diesem strengen Sinne reflektieren die postmodernen Theorien wie ihre Vorläufer gerade ihre eigene historisch-gesellschaftliche Bedingtheit und damit Relativität grundsätzlich nicht. (Abstrakte) Arbeit, Wert, Ware, Geld, Markt, Konkurrenz, Staat, Nation, Politik usw. mögen wie alle anderen „beliebigen" gesellschaftlichen Erscheinungen als „kulturelle Konstrukte" gelten, aber sie erscheinen deshalb nicht weniger ontologisch als in der gewöhnlichen bürgerlichen Ideologie, wie sie auch der Arbeiterbewegungsmarxismus ererbt hatte.

Der in dieser Hinsicht unreflektierte Relativismus relativiert somit auch die Differenz von Relativität eines bestimmten historischen Ortes einerseits und Bestimmtheit oder Absolutheit innerhalb dieses Ortes andererseits; er interessiert sich nicht für den Unterschied zwischen dem historischen Gesamtraum der Menschheit, in dem die verschiedenen historisch-gesellschaftlichen Konstitutionen und deren Wissens- und Erkenntnisformen relativ zueinander stehen, und dem Binnenraum einer bestimmten Formation, in dem eine Binnen-Absolutheit oder zumindest ein entsprechender realer Anspruch herrscht, nämlich eben derjenige der jeweiligen fetischistischen Form-Konstitution, der zu brechen ist.

Diese Unschärfe hat Konsequenzen für den Begriff der Kritik, der dadurch selber unscharf und unbestimmt wird. Die basalen Kategorien der gesellschaftlichen Konstitution verschwinden hinter ihrer Binnenbewegung. Die Kritik wird phänomenologisch verkürzt, sie bezieht sich nur noch auf ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen in den ausgeblendeten Kategorien. Diese werden zwar im postmodernen Denken meist nicht unmittelbar positiv affirmiert; aber nur deswegen, weil sie überhaupt nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden. Wo alles gleichermaßen „Konstrukt" sein soll, gibt es keine unterschiedlichen Härtegrade und Tiefendimensionen mehr; die Differenz zwischen ideologischen Scheinerklärungen und dem realen Schein der Fetischform wird eingeebnet. Die

kategoriale Essenz oder Substantialität der historischen Gesellschaftsformation bleibt unreflektiert, also auch unkritisiert.

Damit entsteht eine paradoxe Verkehrung des Verhältnisses von realgesellschaftlichem Prozess und Ideologie; genauer gesagt: Dieses Verhältnis wird in gewisser Weise überhaupt geleugnet und gerade dadurch macht sich der Relativismus selber zur schlechten Ideologie. Die negative Realsubstanz des Fetischverhältnisses wird der radikalen Kritik entzogen, indem die „Substantialität" grundsätzlich als lediglich einem totalitären Anspruch des Gedankens oder der Vorstellung entsprungen erscheint. So steht die Sache auf dem Kopf: Die radikale Kritik wird dessen beschuldigt, wofür das realgesellschaftliche Verhältnis anzuklagen wäre. Statt des zugrunde liegenden Realverhältnisses erscheint die Ideologiekritik als „totalitär".

Es ist dies also die Art und Weise, wie sich die Erkenntnis der Relativität in apologetische Ideologie verwandelt. In Bezug auf das moderne warenproduzierende System löst sich so dessen Begriff, der des Kapitals, in ein begriffsloses System relationaler „Machtbeziehungen" auf; insofern trotz aller postmodernen Subjektkritik der Rückfall in die bürgerliche Willensillusion, allerdings reduziert auf die Binnenverschiebungen von gesellschaftlichen „Konstrukten", die alle auf derselben Oberfläche abgebildet werden. Diese bereits ideologische Relationalität wird dann „ausdifferenziert" und für die verschiedensten Reproduktions- und Lebensbereiche durchdekliniert. Die Kritik bleibt so an der Jeweiligkeit der Phänomene hängen (von den Machtbeziehungen in der Medizin bis zur Abschiebungspraxis der Ausländerbehörden, von den „Konstrukten" des Rassismus bis zur politischen Sachzwangrhetorik), ohne doch je aufs Ganze des gesellschaftlichen Formzusammenhangs gehen zu können, der keinen substantiellen Begriff mehr hat.

Diese Auflösung des historisch-gesellschaftlichen „Wesens" in die phänomenologische Relationalität von Machtverhältnissen und deren Konstruktion bzw. Dekonstruktion schützt so gewollt oder ungewollt die dann nicht mehr benennbare negative Substantialität der kapitalistischen Realkategorien. Damit geht aber gerade die kritische Potenz der Erkenntnis von Relativität verloren. Denn gesellschaftlich wäre diese überhaupt erst in einer emanzipatorischen Transformationsbewegung zu manifestieren, indem der reale Absolutheitsanspruch der herrschenden fetischistischen Form gerade auch in ihrem substantiellen Inhalt gebrochen wird.

Dass etwa verschiedene Daseins- und Tätigkeitsbereiche ihre je eigene Logik, ihren je eigenen Anspruch, ihren je eigenen Sinn usw. haben, dass sie nicht unter den Absolutheitsanspruch eines einzigen totalitären Prinzips zu fassen sind, sondern erst in der Relativität ihres Beziehungszusammenhangs ein Ganzes bilden, das nicht auf eine einheitliche Form und deren ebenso einheitliche Substanz reduziert werden kann, – diese Erkenntnis gilt es gegen den gewaltsamen

Realsubstantialismus des modernen warenproduzierenden Systems überhaupt erst geltend zu machen.

Ohne den Begriff einer negativen Substantialität des Wert- oder Kapitalverhältnisses ist daher gar keine radikale Kritik zu haben. Andererseits bricht sich der Absolutheitsanspruch dieser negativen Substantialität auch an der physischen Verfasstheit der Welt selbst und tritt als lebensvernichtender Destruktionsprozess in Erscheinung; vor allem aber bricht sich dieser Anspruch ebenso an der Selbstwidersprüchlichkeit der kapitalistischen Substantialität als solcher und tritt somit gleichzeitig als endemischer Krisenprozess dieser historisch-gesellschaftlichen Formation in Erscheinung. Ohne den Begriff der negativen Substantialität ist daher auch keine adäquate Krisentheorie zu haben. Leugnung oder Ignoranz hinsichtlich der negativen gesellschaftlichen Realsubstantialität ist weitgehend identisch mit Leugnung oder Ignoranz hinsichtlich der Krise in ihrem Bedeutungsgehalt als absolute innere Schranke des modernen warenproduzierenden Systems.

Der ideologische und apologetische Charakter eines relativistischen Denkens, das sich diesem Problemzusammenhang nicht stellt, besteht wesentlich darin, dass es historisch-gesellschaftlich dort Relativität und „Offenheit" unterstellt, wo in Wirklichkeit falsche Absolutheit und systemische Geschlossenheit herrschen, und deshalb eine (immer nur partiell verstandene) Emanzipation ganz unabhängig von einer Kritik der negativen Realsubstanz und ihrer Formkategorien postuliert; etwa mittels des nur noch albernen Begriffs der „Demokratisierung". Die negative Substantialität des Kapitalverhältnisses wird ausgeblendet, geleugnet, unsichtbar gemacht und in eine ideologische Pseudo-Relativität aufgelöst. Eben deshalb entspricht der phänomenologischen Reduktion und Verkürzung der Kritik eine ebensolche Reduktion und Verkürzung der Krisentheorie. Dieser ideologische statt emanzipatorische Relativismus ist nichts als eine weitere Camouflage der bürgerlichen Subjektivität aller Klassen, die ihre historische Obsoletheit nicht wahrhaben will.

Es ist kein Zufall, dass der traditionelle Marxismus die Abwehr der radikalen Krisentheorie weitgehend mit dem postmodernen Relativismus teilt. Denn eine bestimmte Art und Weise der ideologischen relativistischen Reduktion und Verkürzung ist auch der arbeiterbewegungsmarxistischen Theorie in allen ihren Varianten inhärent, wie Moishe Postone gezeigt hat. Was in den postmodernen Theorien explizites Programm ist, erscheint im Marxismus als implizite Verkürzung; es kann nicht unterschieden werden zwischen einem übergreifenden, historisch-formationslogischen Begriff des Kapital- oder Wertverhältnisses und seinen binnenhistorischen Aggregat- und Entwicklungszuständen, sodass die Abstraktionshöhe der Wesensbegriffe (die nur im meta-historischen Maßstab relativ sind zu den Wesensbegriffen anderer Formationen) grundsätzlich verfehlt wird: „Die völlige Unzulänglichkeit von Theorien des modernen Kapitalismus,

die eine spezifisch-historische Konfiguration des Kapitalismus für das Wesen der gesellschaftlichen Formation halten (den freien Markt oder den bürokratischen Disziplinarstaat) ist historisch ... manifest geworden... All diese Kritiken sind ... unvollständig. Wie wir jetzt sehen, geht Kapitalismus in keiner dieser Konfigurationen auf... Eine adäquate kritische Theorie der Gegenwart muss auf einem nicht-verdinglichten Begriff der Beziehungen, die das Wesen des Kapitalismus ausmachen, und der Unterschiede zwischen diesem Wesen und den wechselnden historischen Konfigurationen des Kapitalismus begründet werden." (Moishe Postone; Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, Vorwort zur deutschen Ausgabe, 12 ff.) Insofern geht es beim Begriff der formationslogischen Substantialität des Kapitals um die entscheidende Ebene, an die weder traditionsmarxistische noch postmoderne Theorien aufgrund ihres jeweiligen falschen, ideologischen Relativismus heranreichen können.

Der philosophische Substanzbegriff und die kapitalistische Realmetaphysik

Um den ideologischen Charakter des angeblich nachmetaphysischen bürgerlichen Denkens und insbesondere seines pseudo-relativistischen Ausgangs bestimmen zu können, ist es nötig, den philosophischen Substanzbegriff in Beziehung zu setzen zur kapitalistischen Konstitution der Moderne. Tatsächlich gibt es in der Geschichte der Philosophie keine allgemein anerkannte Bedeutung des Substanzbegriffs. Substanz ist in der antiken und mittelalterlichen Philosophie der Wesenskern im Unterschied zu bloßen Eigenschaften (Akzidenzien) oder das Dauernde, sich Erhaltende, also die Identität im Unterschied zu bloßen „Zuständen" oder Entwicklungen. Bei Aristoteles erscheint der Substanzbegriff in der Bedeutung sowohl der Materie im Sinne eines Substrats von „Dingen" als auch der Form als des Wesentlichen dieser materiellen Dinge.

Den unterschiedlichen Bedeutungen oder Bedeutungsebenen der meisten vormodernen philosophischen Substanzbegriffe ist jedoch gemeinsam, dass sie nicht unbedingt eine substantielle abstrakte Allgemeinheit oder Absolutheit postulieren, jedenfalls nicht in der uns bekannten physischen und sozialen Welt. Explizit oder implizit besteht die Annahme, dass es qualitativ verschiedene Substanzen gibt, die zueinander in Beziehung treten können. Substanz wäre also in gewisser Weise selber etwas Relatives. Sowohl der Form als auch dem Inhalt nach stellen für die alten Philosophien oder Theologien Sterne, Steine, Bäume, Hunde, Menschen usw. verschiedene Substanzen dar. Und das Identische einer bestimmten Substanz, etwa eines menschlichen Individuums, kann man sich auch als die Gesamtheit seiner natürlichen, gesellschaftlichen, kulturellen, persönli-

chen etc. Relationen in der individuellen Einmaligkeit ihres Gefüges vorstellen. Als absolute, allgemeine, „höchste" Substanz erscheint allein „Gott"; aber diese Substanz bleibt der Welt transzendent.

Ein Moment des Absoluten oder Abstrakt-Allgemeinen in Bezug auf die Substanz der irdischen Welt deutet sich allerdings bereits in den atomistischen Theorien an, und zwar durch den Modus der Reduktion. Für Demokrit etwa „gibt" es nichts als Leere und Körper, die sich aus qualitativ weitgehend gleichartigen, nur nach Form und Größe unterschiedenen Atomen als kleinsten Bestandteilen zusammensetzen. Damit wird die Vorstellung einer absoluten substantiellen Einheit der Welt als immanentes Prinzip vorweggenommen. Es ist kein Zufall, dass dieser physikalische Reduktionismus in der modernen Naturwissenschaft systematisch wieder aufgenommen wird und dort seinen eigentlichen Triumph feiert. Das mechanische „Uhrwerk-Universum" Newtons besteht, wie er selbst in seiner „Optik" schreibt, aus „massiven, festen, harten, undurchdringlichen und beweglichen Partikeln" (zit. nach: Shimon Malin, Dr. Bertlmanns Socken. Wie die Quantenphysik unser Weltbild verändert, Leipzig 2003, 40), die durch „Kräfte" äußerlich aufeinander einwirken. Gott ist in diesem gleichförmigen Universum nur noch eine Art Uhrmacher; aber einmal aufgezogen, läuft die mechanische Systemwelt von selbst, und die Aufklärung kommt schließlich ganz ohne eine transzendente „höchste und erste" Schöpfersubstanz aus.

Die in der Antike nur angedeutete reduktionistische physikalische Vereinheitlichung der Welt auf gleichartige tote Bausteine oder Einheiten in einem absoluten, einheitlichen Raum-Zeit-Kontinuum wird in der Moderne gewissermaßen radikalisiert und zum Dogma verallgemeinert. Dabei dehnt sich der atomistische Substanzbegriff über die physikalische Natur hinaus auf alle Daseinsbereiche aus, etwa im Begriff der „fensterlosen Monaden" von Leibniz. Dem entspricht ein Begriff der menschlichen Gesellschaft, der nicht mehr von der wie immer zu bestimmenden Gemeinsamkeit, sondern im Gegenteil von der Getrenntheit ihrer Mitglieder ausgeht, die sich erst im Nachhinein und äußerlich-mechanisch miteinander vermitteln können. Hier wird schon deutlich, dass die scheinbar reine Naturerkenntnis der Moderne, also das „Konstrukt" des Newtonschen Uhrwerk-Universums, in Wirklichkeit ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis reflektiert, das ein Paradigma atomistischer oder abstrakter Individuen beinhaltet – wobei dieses Paradigma in seine scheinbar glatte Abstraktheit von „Individualität überhaupt" eine durchaus historisch relative Partikularität einschließt, nämlich diejenige des männlich-weißen westlichen Subjekts (MWW). Damit aber haben wir es bereits nicht mehr mit einer bloßen Vorstellung voraussetzungsloser Akteure der Erkenntnis über „die" Welt zu tun, sondern eben mit einer bestimmten historisch-gesellschaftlichen Konstitution, nämlich der heraufdämmernden kapitalistischen des modernen warenproduzierenden Systems.

Es handelt sich dabei nicht etwa um die Überwindung der Metaphysik, wie

mit dem Fortschreiten dieser Gesellschaftsformation zunehmend unterstellt wird. Sowohl die moderne Naturwissenschaft als auch die damit verbundene apologetische Philosophie und Gesellschaftstheorie haben ganz offensichtliche metaphysische Grundlagen. Diese konnten nur deshalb allmählich geleugnet und schließlich scheinbar über Bord geworfen werden, weil sie keine Metaphysik im Sinne der bloß philosophischen oder theologischen Reflexion darstellen, sondern ein gesellschaftliches Realverhältnis, also eine in den gesellschaftlichen Reproduktionsprozess gewissermaßen inkarnierte oder eingefaltete Realmetaphysik. In demselben Maße, wie sich diese Realmetaphysik historisch durchsetzte und verinnerlicht wurde, konnte ihre philosophische Reflexionsgestalt ausgeblendet werden, weil das scheinbar Selbstverständliche, Axiomatische, Alltägliche nicht mehr extra gedacht werden muss und nicht mehr als distinkte Wesenheit erscheint.

In einer bestimmten Weise kann man vielleicht sagen, dass alle gesellschaftlichen Fetisch-Konstitutionen, also auch schon die vormodernen, eine Art Realmetaphysik darstellen, insofern die jeweilige Metaphysik sich nie in bloßen Ideen oder Vorstellungen erschöpft, sondern darüber gleichzeitig auch die reale gesellschaftliche Reproduktion, die sozialen Beziehungen und der „Stoffwechselprozess mit der Natur" (Marx) reguliert werden. Aber die vormoderne gesellschaftliche Realmetaphysik der sozialen Beziehungen, Reproduktionsverhältnisse und Machtstrukturen ist eine in gewisser Weise „jenseitsbestimmte", vermittelt über die Projektion einer schlechthin transzendenten absoluten Substanz, eines absoluten Gott-Wesens außerhalb der Welt, das personalisiert-mythologisch bzw. religiös dargestellt wird. Als Repräsentanz dieses projizierten transzendenten Wesens stellen sich daher auch die realen gesellschaftlichen Reproduktions- und Herrschaftsstrukturen personalisiert dar; nämlich als ein System persönlicher Abhängigkeits- und Verpflichtungsverhältnisse.

Der Begriff der „persönlichen Abhängigkeit" wird jedoch (auch bei Marx, der sich nicht genau mit vormodernen Verhältnissen befasst hat) meist gründlich missverstanden, wenn unter „Personen" in diesem Sinne der vormodernen gesellschaftlichen Fetisch-Konstitutionen „natürliche Personen" oder gar Interessensubjekte nach modernem Sprachgebrauch gefasst werden. Es erscheint dann so, als handle es sich bei der Struktur „persönlicher Abhängigkeit" um eine direkte, unvermittelte Herrschaftsform im Unterschied zur modernen, indirekten und vermittelten. In Wahrheit sind die vormodernen Verhältnisse ebenso vermittelt; nur in anderer Weise, indem hier nämlich die Personen selber zu Projektionsflächen und damit Repräsentanzen der fetischistischen Transzendenz werden. Als solche transzendentale Personen und persönliche Abhängigkeitsverhältnisse in diesem Sinne werden sie streng geschieden von den natürlichen Personen und deren persönlichen Beziehungen; übrigens bis hin zu bizarren Widersprüchen zwischen der transzendentalen und der natürlichen Persönlichkeit, die den Absur-

ditäten der modernen Wertvergesellschaftung nicht nachstehen, etwa im Begriff von den „zwei Körpern des Königs" (Ernst H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, München 1990, zuerst 1957).

Die Personen stehen hier also im Kontext ihrer fetischistischen Konstitution nicht für sich als autonome Willens- und Handlungsträger, sondern als innerweltliche Repräsentanzen des projizierten transzendenten Substanzwesens. Da die absolute Substanz dabei transzendent bleibt und keine unmittelbare irdische Gestalt annimmt (außer in symbolischen Darstellungen), kann sie auch die reale Welt nicht totalitär erfassen. Es gibt keine gesellschaftliche abstrakte Allgemeinheit, sondern eine vielfältige Stufenfolge von persönlichen Repräsentanzen und Beziehungsverhältnissen auf allen Ebenen.

Anders dagegen die kapitalistische Realmetaphysik der Moderne. Hier ist die Transzendenz in gewisser Weise aufgehoben; die projizierte fetischistische Substanz oder das Wesen als Absolutheit ist in Gestalt der „Verwertung des Werts" unmittelbar irdisch und gesellschaftlich geworden (und nur in diesem Sinne einer Welt-Immanenz „direkt", nicht mehr „jenseitsbestimmt", d.h. nicht mehr von einem außerweltlichen Prinzip abgeleitet). Zwar bleibt das Moment der Transzendenz insofern erhalten, als es sich bei der fetischistischen Wesensgestalt „Wert" um kein direkt physisches oder soziales Wesen handelt, sondern um eine nicht handfest greifbare gesellschaftliche Abstraktion, die sich auf paradoxe Weise im „Stoffwechselprozess mit der Natur" und in den sozialen Beziehungen gewissermaßen inkarniert hat. Insofern stellt das damit konstituierte gesellschaftliche Verhältnis eine Realabstraktion dar, keine bloß ideologische oder (im vormodernen Sinne) religiöse, mythologische etc. Vorstellungsprojektion und keine bloße Nominalabstraktion.

Die Projektion ist in gewisser Weise unmittelbar real geworden und damit auch handfest-irdisch, wenngleich insofern weiterhin mittelbar, als sie in realen gesellschaftlichen Beziehungen und Dingen (Waren und Geld) nur erscheint, während das Wesen „Wert" als Abstraktion gar nicht unmittelbar und damit auch nicht greifbar sein kann. Die Paradoxie der Realabstraktion besteht darin, dass die an sich nicht physisch-dinglich-leibhaftige Abstraktion, das Gedankending, also eine gesellschaftlich objektivierte Kopfgeburt als fetischistische Projektion, dennoch als reale soziale Beziehung und reale physische Dinglichkeit erscheint, und zwar an Gegenständen, die an sich nicht abstrakt sind, jedoch durch den gesellschaftlichen Projektionsmechanismus zu realabstrakten Gegenständen gemacht werden.

„Gedankending" und „Kopfgeburt" sind hier nicht als etwas „Ausgedachtes" misszuverstehen, etwa im Sinne eines (ursprünglichen) „Gesellschaftsvertrags" in der Aufklärungsideologie, als Willensproblem oder als Ideologie; ein fetischistischer Projektionsmechanismus ist vielmehr ein als objektivierte Bewusstseins- und Handlungsform dem „Ausdenken" stets schon Vorausgesetztes, das erst de-

chiffriert werden muss (vgl. dazu die Auseinandersetzung von Christian Höner mit dem beides durcheinander werfenden Ideologiebegriff von Nadja Rakowitz in dieser EXIT!-Ausgabe).

In gewisser Weise könnte man fast von einer Regression sprechen, weil der moderne Projektionsmechanismus in eine Art sekundären Animismus zurückfällt, indem nicht mehr die transzendental repräsentativen Personen, sondern die toten Dinge als beseelt erscheinen, wie es Marx in seinem Fetischkapitel ironisch am Gegenstand des Tisches dargestellt hat, der als Ware in metaphysische Mucken verfällt. Freilich handelt es sich dabei nicht mehr um eine individuelle Beseelung der Dinge, sondern um eine identisch reproduzierte in der immergleichen Wert- und Preisform, in der die negative Gesellschaftlichkeit der Warenseele erscheint, und die soziale Beziehung als verdinglichte. Dieser sekundäre Animismus beseelt weniger die Dinge (der Natur), sondern er verdinglicht sozusagen die Seele (das menschliche Beziehungsverhältnis); es ist insofern die falsche Unmittelbarkeit der realmetaphysischen Projektion, die keinen Umweg mehr macht.

Da die Transzendenz der Projektion insoweit aufgehoben ist, als diese Projektion jetzt an den irdischen Dingen und Beziehungen selbst unmittelbar erscheint, kann sie auch nicht mehr personalisiert werden, sondern muss in verdinglichter, „versachlichter" Gestalt erscheinen und darüber den gesellschaftlichen Reproduktionsprozess, die gesellschaftliche Vermittlung in jeder Hinsicht regulieren. Genauer gesagt: Sie „ist" diese Vermittlung, die daher keine außerweltliche transzendente Instanz und keine persönlichen Vermittler als Repräsentanten dieser absoluten Instanz mehr braucht; ist sie doch selber bereits absolut gesetzt. Der Wert, die Fetisch-Projektion, die im Geld real dinglich erscheint, konstituiert sich als irdische, gesellschaftliche Absolutheit durch die Rückkoppelungsbewegung des Geldes als Kapital auf sich selbst, als Verwertungsprozess oder „automatisches Subjekt" (Marx), dem die gesamte gesellschaftliche Reproduktion und alles Weltverständnis unterworfen wird. Jede Buntscheckigkeit von natürlichen, kulturellen und sozialen Beziehungsverhältnissen (Relationen) hört auf und wird durch den Absolutheitsanspruch des einen abstrakten Wesensprinzips „Wert" und seiner negativen Substantialität ersetzt.

Ideologisch oder „philosophisch", als Reflexionsgestalt im Nachhinein oder im Sinne einer begleitenden, flankierenden Apologetik, greift das Denken dieses realabstrakten Projektionsmechanismus auf bestimmte Bedeutungsgehalte des vormodernen religiösen und philosophischen Substanzbegriffs zurück, die jedoch in völlig neuer, der kapitalistischen Realmetaphysik entsprechender Konfiguration erscheinen. An die Stelle der transzendenten absoluten Gottheit tritt das immanente absolute Wesensprinzip „Wert" bzw. der Verwertungsprozess. Da es sich dabei um die Projektion eines gesellschaftlich objektivierten Abstraktionsprozesses handelt, kann dieses absolute Wesensprinzip jedoch, obwohl es unmittelbar an den Dingen und Beziehungen erscheint, also immanent ist, dennoch

kein unmittelbares materielles und soziales Dasein für sich haben. Als solches bleibt es ungreifbar, „unfassbar", „unempirisch" trotz seiner unbezweifelbaren Immanenz. Insofern kann die positive, apologetische Reflexion der kapitalistischen Realmetaphysik auf den „idealistischen" Strang der früheren religiösen und philosophischen Metaphysik insbesondere platonischer Provenienz zurückgreifen. Die transzendente Idealität der Wesensformen bei Platon und seinen Nachfolgern erscheint nun als immanente Idealität des Wesensprinzips in der Moderne, insbesondere im deutschen Idealismus.

Es gibt dabei jedoch wiederum einen wichtigen Unterschied im Begriff dieser Idealität. Bei Platon und seinen Nachfolgern handelt es sich um die transzendente Idealität der Wesensformen im Plural; um die idealen Formen der verschiedenen, in der irdischen Materie nur als „Schatten" erscheinenden Dinge. In dieser Hinsicht bleibt der platonische Formidealismus ebenso pluralistisch und damit relativistisch wie der traditionelle Substanzbegriff, dessen Bestandteil er ist. „Über" der Idealität der pluralen Formenwelt erhebt sich allerdings noch die Sphäre des „schlechthin Guten", höchste Stufe und Ursprung allen Seins, ein All-Eines, das jedoch in seiner Transzendenz so weit entrückt ist, dass es in der Immanenz nicht mehr als solches erscheint.

Die immanente Formidealität der Moderne dagegen kennt keinen Formpluralismus und damit keine entsprechende Relativität mehr; die Wertform oder das „automatische Subjekt" duldet keinen anderen Gott neben sich. Die transzendente Absolutheit des idealen All-Einen ist zur Erde herabgestiegen als immanente Absolutheit des Wesensprinzips „Wert". Wie bei Platon besitzen die empirischen irdischen Dinge keine unabhängige Existenz, sondern sind bloßer „Ausdruck" der Formidealität; aber eben erstens keiner transzendenten Formidealität mehr, sondern einer immanenten, in der Wertvergesellschaftung erscheinenden, und zweitens keiner pluralen Formidealität mehr, sondern einer monistischen, absoluten, totalitären. Ob als Kantsche „Form überhaupt" oder als Hegelscher „Weltgeist", als „absoluter Wille" usw., stets handelt es sich um ein letztbestimmendes totales Formprinzip der Immanenz, dessen „Erscheinungsformen" alle Dinge und Beziehungen nur sein sollen. Die Welt baut sich nicht aus der Relationalität verschiedener Entitäten auf, sondern monistisch aus dem irdischen All-Einen der Wertverwertung.

Es ist auf den ersten Blick zu erkennen, dass das physikalische Uhrwerk-Universum Newtons mit seinen einheitlichen atomaren Bausteinen und seinem einheitlichen absoluten Kontinuum von Raum und Zeit ziemlich genau diesem absoluten, totalitären Formidealismus entspricht. Der scheinbare Gegensatz von „Idealismus" der Form und „Materialismus" der physikalischen Welt verschwindet, sobald beide Konstrukte auf ihren historisch-gesellschaftlichen Grund hin dechiffriert werden. Wahrscheinlich gilt das auch schon für die antiken Vorformen des Gegensatzes von platonischem Formidealismus und atomistischem

Substanzmaterialismus, soweit die antike westliche Philosophie bereits eine noch unfertige Reflexion im Kontext des unausgereiften Zusammenhangs von Warenform und Denkform darstellt.

In der Moderne hat sich die Komplementarität dieser beiden Konstrukte vollendet, die in historisch-gesellschaftlicher Hinsicht der Herausbildung der „auf dem Wert beruhenden" (Marx) Gesellschaftsformation des Kapitalismus entsprechen. Der Formidealismus der modernen Philosophie (der in den positivistischen Theorien nur sein vulgäres Verfallsstadium manifestiert) lässt sich als das Wesensprinzip des Werts, der paradox säkularisierten gesellschaftlichen Fetischform dechiffrieren; der Substanzmaterialismus der mechanistischen Physik als die von diesem Formdiktat zugerichtete und in gewisser Weise „hingerichtete" natürliche Welt. Es ist eine Welt von gleichartigen Elementen und mechanischen „Kräften", die selbst in ihrer physikalischen und biologischen Beschaffenheit zur bloßen „Erscheinungsform" der gesellschaftlichen Realabstraktion degradiert werden soll. Die heutige kulturelle Umwelt und Lebenswelt der zunehmend planetarisch vereinheitlichten kapitalisischen Gesellschaft nähert sich auf gespenstische Weise dem Newtonschen Konstrukt eines einförmigen mechanischen Universums an; für die planetarische Biosphäre wie für die menschliche Kultur im weitesten Sinne bedeutet dies allerdings die sukzessive Vernichtung.

Der klassische philosophische Substanzbegriff differenziert sich erst in der kapitalistischen Realmetaphysik der Moderne klar nach Form (immanent-transzendente oder „transzendentale" Idealform, Wertform) und Inhalt (mechanistisch zugerichtete, physikalisch reduzierte Welt). Aber es fehlt in diesem Verhältnis von Form und Inhalt der metaphysischen Realsubstanz noch das gesellschaftliche Agens der ganzen realmetaphysischen Veranstaltung, das vermittelnde Bewegungsmoment. Das Verhältnis von Wertform und mechanistisch reduzierter Natursubstanz kann kein statisches sein, sondern nur ein dynamischer Prozess, in dem die an sich nicht reduzierte Natur erst durch die gesellschaftliche Vermittlung, durch eine gesellschaftliche Kraft im spezifisch kapitalistischen „Stoffwechselprozess mit der Natur" real auf die Wertabstraktion reduziert wird.

Diese Kraft ist selbst eine materielle Substanz, aber keine natürliche, sondern eine gesellschaftliche. Die natürliche Substanz der modernen Realabstraktion als Formabstraktion des Wesensprinzips „Wert" ist die physikalisch-mechanistisch reduzierte abstrakte Materie; die gesellschaftliche Substanz dieses realmetaphysischen Formprinzips ist – die „abstrakte Arbeit" (Marx). Die „Arbeit" als Tätigkeitsform und gleichzeitig als Substanz des Kapitals bildet die sozial-materielle Kraft und den Prozess, wodurch sich das realmetaphysische Formprinzip mit seinem negativen, destruktiven Absolutheitsanspruch in der irdischen Welt erst geltend machen kann. Die vermittelnde Bewegung der abstrakten Arbeit ist Selbstvermittlung der Substanz, somit Selbstzweck und Selbstaggregierung in der Wertform (erscheinend in der Geldform) und als permanente „Entäußerung"

in die natürliche Materie und in die sozialen Beziehungen als deren Zurichtung bis zu ihrer Zerstörung, um sie zum Ebenbild der mit sich selbst prozessierenden Realabstraktion zu machen.

Es wird hier schon deutlich, dass der traditionelle Marxismus voll und ganz der Realmetaphysik der Moderne verhaftet geblieben ist. Sein „Materialismus" mit seiner ewigen Feier der entsprechenden Linie in der westlichen Philosophiegeschichte stellt nichts weiter als die affirmative Reflexion einer Seite des Wert- oder Kapitalverhältnisses dar, nämlich den Substanzmaterialismus der physikalischen Reduktion, in dem die natürliche Welt bereits als von der kapitalistischen Realabstraktion zugerichtete erscheint. Es ist der Vernichtungsmaterialismus einer fetischistischen Reproduktionsform, von der die irdische Biosphäre zerhackt und zermahlen wird. Folgerichtig entspricht im marxistischen Denken dem positiven physikalischen Substanzmaterialismus einer destruktiv zugerichteten Natur der positive gesellschaftliche Substanzmaterialismus der „Arbeit", die das Agens dieser Zurichtung bildet. Dieser „Materialismus" der marxistischen Arbeitsontologie und der dazugehörigen mechanistischen Naturwissenschaftsgläubigkeit ist weit davon entfernt, den Formidealismus der scheinbar gegenläufigen philosophischen Tradition zu überwinden; genau wie im bürgerlichen Denken und als dessen modifizierte Fortsetzung verhält er sich bloß komplementär dazu.

Hegel wird insofern nicht vom Kopf auf die Füße gestellt, sondern die Füße laufen immer schon nach dem Kommando des Kopfes, des formidealen kapitalistischen Wesensprinzips. Gesellschaftlich dechiffriert sind Fetischverhältnisse als „Realmetaphysiken" immer zugleich auch „Realidealismen", auf die Spitze getrieben durch den erstmals immanenten kapitalistischen Realidealismus des „automatischen Subjekts" in Gestalt der Wertverwertung, der kybernetischen Rückkoppelung der Realabstraktion Wert auf sich selbst. Ironischerweise ist so der Realmaterialismus von Arbeit und kapitalistischer Naturwissenschaft nichts anderes als die praktische Erscheinungsform des Realidealismus der Wertform, nicht umgekehrt. Die Realabstraktion des Werts stellt eine Aggregierung oder eine Daseinsform der realabstrakten Praxis der Arbeit dar und umgekehrt; eben deshalb bildet die abstrakte Arbeit die Art und Weise, wie das nicht-materielle gesellschaftliche Wesensprinzip auf die materielle Welt gespenstisch zugreift.

Hegels „objektiver Idealismus" ist der Sache in bestimmter Hinsicht also sogar näher als der „objektive Materialismus" des marxistischen Denkens; aber Hegel denkt den kapitalistischen Realidealismus apologetisch als positive Selbstvermittlungsbewegung des realabstrakten Wesens, das so in seiner negativen, destruktiven, lebensvernichtenden Qualität grundsätzlich verfehlt wird. Der marxistische Materialismus erkauft dagegen den Übergang zur (weitgehend verkürzten, in der Immanenz verharrenden) Kritik damit, dass er seinerseits den Charakter der gesellschaftlichen Realabstraktion verfehlt. Als Abstraktion bleiben Wert/abstrakte Arbeit in gewisser Weise ein Gedankending, somit eine (negative) Idealität. Es ist

dies jedoch keine subjektive, bloß reflexive Idealität, keine Idealität von bloßen (sprachlich-gedanklichen) Nominalabstraktionen, sondern eine durch historische Prozesse objektivierte, durch zwanghafte Praxis „materialisierte" Idealität.

Um zu einer vollen Kritik der negativen Substantialität des kapitalistischen Fetischverhältnisses zu gelangen, muss nicht der objektive Idealismus Hegels vom Kopf auf die Füße gestellt, sondern der Kopf der Realabstraktion muss gouillotiniert werden. Das erst wäre die befreiende, transzendierende Praxis, die nicht mehr die soziale und natürliche Welt zwanghaft zurichtet, sondern das Wesensprinzip dieser destruktiven Praxis selbst zerstört.

Der negative Substanzbegriff der abstrakten Arbeit in der marxschen Kritik der politischen Ökonomie

Es ist eine alte, längst festgestellte Sache, dass der Arbeiterbewegungsmarxismus den Begriff der Kritik in der marxschen Kritik der politischen Ökonomie weitgehend unterschlagen oder relativiert, verkürzt und verwässert hat, um zu einer ganz positiven „politischen Ökonomie" auf dem unkritisch vorausgesetzten Boden der modernen Fetischform zu gelangen. Deshalb war in den Lehrbüchern der untergegangenen „realsozialistischen" Welt auch stets bierernst von einer „politischen Ökonomie des Kapitalismus" und von einer „politischen Ökonomie des Sozialismus" die Rede, statt den Sozialismus als die praktische Kritik der politischen Ökonomie als solcher zu begreifen und zu entfalten. Unvermeidlich musste im Verständnis des Marxismus deshalb auch der marxsche Substanzbegriff der abstrakten Arbeit zuletzt ganz positiv erscheinen, als bloße Definition eines objektiven, „naturgesetzlichen", nicht zu transzendierenden ontologischen Sachverhalts.

Diese Betrachtungsweise stimmt jedoch ganz und gar nicht mit der Art und Weise überein, wie Marx den Begriff der abstrakten Arbeit schon auf der vierten Seite im ersten Band des „Kapital" einführt: „Sieht man nun vom Gebrauchswert der Waren ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. Jedoch ist uns auch das Arbeitsprodukt bereits in der Hand verwandelt. Abstrahieren wir von seinem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen. Es ist nicht länger Tisch oder Haus oder Garn oder sonst ein nützlich Ding. Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht. Es ist auch nicht länger das Produkt der Tischlerarbeit oder der Bauarbeit oder der Spinnarbeit oder sonst einer bestimmten produktiven Arbeit. Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiednen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit. Betrachten wir nun

das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übrig geblieben als dieselbe gespenstische Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, dass in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte – Warenwerte" (Karl Marx, Das Kapital Bd. I, MEW 23, Berlin 1965, 52).

Es ist nicht zu übersehen, dass es sich hier beim Begriff der abstrakten Arbeit keineswegs um eine dürre positivistische Definition handelt, sondern um den Ansatz zur begrifflichen Kritik eines real negativen Sachverhalts. Das „Abstrahieren vom Gebrauchswert", in dem „alle sinnlichen Beschaffenheiten ausgelöscht" werden, um zu einer „gespenstischen Gegenständlichkeit" zu gelangen, einer „bloßen Gallerte der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft", bezeichnet bereits eine real destruktive Tendenz gegen die sinnliche und soziale Welt. Denn es handelt sich hier eben um die praktische, tätige Seite einer gesellschaftlichen Realabstraktion, nicht um eine bloß sprachliche Abstraktion, die Gedankendinge ausdrückt, ohne damit unmittelbar auf die physische und soziale Welt handelnd auszugreifen. Das Abstraktum „Arbeit" stellt hier vielmehr einen unmittelbaren Handlungsbezug dar, und zwar als Apriori der gesellschaftlichen Reproduktion mit unabsehbaren Folgen.

Marx kommt hier an eine Kritik heran, die er selber noch nicht zu Ende führt. Er entwickelt (im Unterschied zu den meisten Marxisten) eine radikale Kritik der im modernen Arbeitsbegriff enthaltenen Realabstraktion; aber gleichzeitig bleibt er der protestantisch-aufklärerischen Arbeitsontologie verhaftet, wie sie ja auch die in demselben historischen Kontext wie seine Theorie entstehende Arbeiterbewegung auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Marx musste also versuchen, das vermeintliche ontologische Prinzip „Arbeit", die damit ausgedrückte Abstraktion, von der spezifisch kapitalistischen Realabstraktion zu trennen; ein Unterfangen, das dann bei seinen Nachfolgern weitgehend wieder verloren ging, die den Arbeitsbegriff ganz in der transhistorischen Ontologisierung aufgehen ließen – mit den wenigen Ausnahmen, die dadurch als besonders reflexiv herausstachen, obwohl sie nie weiter als bis zur Reproduktion der marxschen Aporie im Arbeitsbegriff als kapitalistischer Realabstraktion und zugleich als ontologischem Prinzip gelangten.

Marx formuliert seine Aporie ganz offen in den „Grundrissen", gleich in der Einleitung, wo es um die Begriffsbestimmungen geht: „Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – ist uralt. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefasst, ist ‚Arbeit' eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen... Es war ein ungeheurer Fortschritt von Adam Smith jede

Bestimmtheit der reichtumzeugenden Tätigkeit fortzuwerfen – Arbeit schlechthin, weder Manufaktur-, noch kommerzielle, noch Agrikulturarbeit, aber sowohl die eine wie die andre. Mit der abstrakten Allgemeinheit der reichtumschaffenden Tätigkeit nun auch die Allgemeinheit des als Reichtum bestimmten Gegenstandes, Produkt überhaupt oder wieder Arbeit überhaupt, aber als vergangne, vergegenständlichte Arbeit... Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist. So entstehn die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen Gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besondrer Form gedacht werden zu können. Andrerseits ist diese Abstraktion der Arbeit überhaupt nicht nur das geistige Resultat einer konkreten Totalität von Arbeiten. Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. Ein solcher Zustand ist am entwickeltsten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaften – den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie ‚Arbeit', ‚Arbeit überhaupt', Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr. Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft ... Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen" (Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf, 1857-1858, Berlin 1974, 24 f.).

Aporetisch ist diese Reflexion des Arbeitsbegriffs als gesellschaftliche Kategorie in mehrfacher Hinsicht. So erscheint die Abstraktion ebenso wie ihr gesellschaftlicher Gehalt einerseits als positiv, als „Fortschritt", als generelle „reichtumschaffende Tätigkeit", als Entwicklung einer Mannigfaltigkeit; und andererseits als negativ, als „Gleichgültigkeit" gegen den Inhalt. Ebenso erscheint „Arbeit" einerseits als „vernünftige" Abstraktion, als bloßer Oberbegriff einer „reichen konkreten Entwicklung" von Tätigkeiten; andererseits korrigiert Marx sich sofort selber und verweist darauf, dass es sich bei dieser Abstraktion „nicht nur um das geistige Resultat einer konkreten Totalität" handelt, sondern um die Entsprechung einer „Gesellschaftsform", in der diese Abstraktion real wird und

damit handlungsbestimmend ist. Vor allem aber hält Marx einerseits daran fest, dass es sich bei der Abstraktion „Arbeit" um eine Vorstellung handle, die „uralt" und „für alle Epochen gültig" sei; andererseits aber stellt er gleichzeitig klar, dass es sich um „eine ebenso moderne Kategorie" handle wie „die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen", sodass diese Kategorie letztlich doch das „Produkt bestimmter historischer Verhältnisse" sei, nämlich der modernen, und „ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse" besitze.

Diese aporetische Argumentation ist nur aufzulösen, wenn die Kategorie „Arbeit" als Realabstraktion und damit allein als historische, moderne, kapitalistische bestimmt und deshalb die Arbeitsontologie überhaupt aufgegeben wird. Wenn Marx diese Abstraktion (wohl im Sinne einer bloßen Nominalabstraktion) salopp als eine „uralte" behauptet, so beruht diese Kennzeichnung offensichtlich nicht auf einer historischen Untersuchung. Tatsächlich gibt es in vielen Gesellschaften der Geschichte, darunter auch in so genannten Hochkulturen wie dem alten Ägypten, überhaupt keine abstrakt-allgemeine Tätigkeitskategorie. Auch in Gesellschaften, in denen ein solcher nominaler Oberbegriff (eben keine Realabstraktion) vorzukommen scheint, handelt es sich um sehr begrenzte Tätigkeitsbereiche, nie um eine gesellschaftliche Allgemeinheit von „Tätigkeit überhaupt". Wenn hier in der modernen Lesart immer „Arbeit" eingesetzt wird, ist das irreführend, ein Anachronismus und eigentlich ein Übersetzungsfehler (das gilt übrigens auch für andere spezifisch moderne, dem Fetischverhältnis der Wertverwertung zugehörige Kategorien wie etwa die Politik, den Staat etc.).

Soweit die Abstraktion „Arbeit" als Begriff von der modernen Gesellschaft aus dem indogermanischen Sprachraum übernommen wurde, musste sie völlig umdefiniert werden; denn in diesen Sprachen bezeichnet „Arbeit" durchwegs die spezifische Tätigkeit der Sklaven, Abhängigen, Unmündigen usw.; es handelt sich also um keinen gedanklichen Oberbegriff für verschiedene Tätigkeitsbereiche, sondern um eine soziale Abstraktion (insofern auch um eine Realabstraktion in diesem spezifisch vormodernen Sinne), aber gerade deswegen um keine gesellschaftliche Allgemeinheit, um keine Kategorie gesellschaftlicher Synthesis wie in der Moderne.

Die marxsche Aporie setzt sich auch in der Analyse des „Kapital" weiter fort, wenn er die Bestimmungen der „abstrakten Arbeit" und der „konkreten Arbeit" einführt. Streng genommen stellt die Bezeichnung „abstrakte Arbeit" einen logischen Pleonasmus dar (etwa wie „weißer Schimmel"), weil das Attribut schon im Begriff selber enthalten ist; „Arbeit" ist eben bereits eine Abstraktion. Umgekehrt stellt die Bezeichnung „konkrete Arbeit" eine contradictio in adjecto dar (etwa wie „schwarzer Schimmel"), weil das Attribut in Widerspruch zum Begriff steht; als Abstraktion (auch begrifflich erst entstanden auf dem Boden einer gesellschaftlichen Realabstraktion) kann „Arbeit" per se nicht „konkret" sein im Sinne einer bestimmten Art und Weise der Tätigkeit.

Man könnte sagen, dass diese marxschen Bestimmungen die Realparadoxie des Kapitalverhältnisses und seiner Wertvergesellschaftung reflektieren, denn dabei wird ja tatsächlich („real") das an sich Konkrete, die Mannigfaltigkeit der Welt, auf eine Abstraktion reduziert und damit das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem auf den Kopf gestellt. Das Allgemeine ist keine Erscheinung des Besonderen mehr, sondern umgekehrt das Besondere nur noch Erscheinung des totalitären Allgemeinen; das Konkrete stellt somit auch nicht mehr die gegliederte Mannigfaltigkeit des Besonderen dar, sondern es „ist" nichts als der „Ausdruck" des realabstrakten Allgemeinen, der universellen „Substanz".

Allerdings ist Marx nicht völlig bewusst, was er hier eigentlich reflektiert, weil er ja an einem ontologisch-transhistorischen Moment der Abstraktion „Arbeit" festhalten will. Er versucht dieses am Begriff des Gebrauchswerts festzumachen: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit ... eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln" (Das Kapital Bd. I, MEW 23, a.a.O., 57). Der Begriff der „Nützlichkeit für bestimmte Bedürfnisse" ist jedoch keine Kategorie gesellschaftlicher Synthesis und daher auch nicht mit dem des „Gebrauchswerts" umstandslos gleichzusetzen, wie Marx dies durchwegs tut. Die Kategorie des Gebrauchswerts ist bloß abstrakte Nützlichkeit (eine weitere realparadoxe Bestimmung) und insofern selber Bestandteil der modernen Realabstraktion; sie ist kein Begriff im Hinblick auf Bedürfnisse, sondern ein Darstellungsbegriff der Wertform-Vermittlung (der Gebrauchswert der einen Ware drückt als Äquivalentform nur den Tauschwert der anderen Ware aus).

Gebrauchswert als Bezeichnung macht überhaupt nur Sinn in der Vermittlung mit dem Tauschwert, als die Polarität des Wertverhältnisses, und ist daher weit davon entfernt, „eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen" zu sein. Insoweit die „Arbeit" den „Gebrauchswert" setzt, ist dies keine ontologisch-transhistorische Bestimmung jenseits der Wertabstraktion, sondern nichts anderes als die spezifische Art und Weise, wie die Realabstraktion sich der an sich nicht abstrakten Gegenstände bemächtigt. Was Marx paradox die „konkrete Arbeit" nennt, stellt daher keine „ewige Naturnotwendigkeit" dar, sondern ist nichts anderes als die spezifische materielle Zugriffsweise der „abstrakten Arbeit" auf den natürlichen oder sozialen „Stoff". Nachdem dies einmal klargestellt ist, kann man vielleicht die marxschen Begriffe als eingeführte weiter verwenden, allerdings mit einem veränderten Verständnis.

Es ist an dieser Stelle ein Vorgriff auf eine erst später ausführlicher zu entwickelnde Argumentation zu machen. Dies betrifft den materiellen Charakter der abstrakten Arbeits-Substanz, von Marx bekanntlich als „Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn" gefasst, unabhängig von der konkreten Art und Weise dieser Verausgabung, ob als Tischler- oder Weberarbeit usw. Die Vertreter einer

bestimmten (heute oft postmodern eingefärbten) Linie der neo-marxistischen Debatte tun sich etwas darauf zugute, hier pejorativ von einem falschen „Substantialismus" oder physiologischen „Naturalismus" bei Marx selbst und bei den traditionellen Marxisten zu sprechen, und gerade qua dieser „Naturalisierung" werde die abstrakte Arbeit in eine transhistorisch-ontologische Gegebenheit verwandelt, weil die Menschen schließlich immer „Nerv, Muskel, Hirn" verausgaben müssten. Leider schließt sich übrigens auch Moishe Postone dieser Ansicht an (a.a.O., 224 ff.).

Nun ist es zwar richtig, dass der traditionelle Marxismus die abstrakte Arbeit ontologisiert, wie im nächsten Abschnitt genauer gezeigt werden soll. Dennoch setzt die soeben skizzierte Kritik am „Substantialismus" ganz falsch an. Es geht dabei allerdings weniger um die Klärung des Substanz- und Arbeitsbegriffs, als vielmehr um die Abwehr einer substantiellen Krisentheorie, die mit der historischen Verminderung der Arbeitssubstanz als Wertsubstanz des Kapitals argumentiert (Entsubstantialisierung). In diesem Sinne wird die abstrakte Arbeit als Quantitätsverhältnis verstanden, als Substanzbegriff im quantitativen Sinne. Denn damit etwas vermehrt oder vermindert werden kann, muss es substantiell wirklich in einem materiell-inhaltlichen Sinne da sein; eine bloße Form als Substanz kann kein Quantitätsverhältnis darstellen. Deshalb dient die Kritik am materiellen Substanzcharakter der abstrakten Arbeit einer Abwehr der substantiellen Krisentheorie und damit der Leugnung einer absoluten inneren Schranke des Verwertungsprozesses; die Krise wird dann reduziert auf die Märktoberfläche als „Steuerungsfehler" des Marktmechanismus, der politisch reguliert werden könne, oder sie verschwindet ganz aus der basalen theoretischen Auseinandersetzung.

Da diese Argumentation gegen den „Substantialismus" eher zur Quantitäts- und Krisentheorie der abstrakten Arbeit gehört, wird sie erst im zweiten Teil dieser Studie ausführlich behandelt. Hier ist vorgreifend kurz darauf einzugehen im Sinne des negativen Qualitätsbegriffs von abstrakter Arbeit, der dabei eine Rolle spielt. Die scheinbar reflektierten neo-marxistischen Anti-Substantialisten fallen sogar hinter den traditionellen Marxismus zurück, weil sie etwas ganz Wesentliches übersehen. Marx spricht nämlich von der physiologischen Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn ganz und gar nicht in einem unvermittelt naturalistischen oder transhistorischen Sinne. Denn die physiologische Verausgabung menschlicher Energie ist ja rein „natural" nicht von der konkreten Form dieser Verausgabung zu trennen. Genau dies geschieht jedoch gesellschaftlich in der Arbeitsabstraktion. Und dieses Abstrahieren von der konkreten Form der Verausgabung ist weder vernünftig noch transhistorisch. Würde man z.B. einem Fische fangenden alten Ägypter sagen, dass er hier nicht etwa einfach Fische fange, sondern wesentlich „Nerv, Muskel, Hirn" im abstrakten Sinne verausgabe, er würde sich mit Recht an den Kopf fassen. Eine solche Aussage macht nur „Sinn" im Kontext der modernen Realabstraktion.

Dennoch ist die abstrakte Arbeitssubstanz nicht ohne materiellen oder „physischen" Inhalt, auch wenn es sich nicht um eine unmittelbar natürliche Substanz handelt (denn eine inhaltslose Verausgabung von Nerv, Muskel, Hirn ist eben nicht möglich), sondern um eine gesellschaftliche qua Abstraktion. Es handelt sich um die eine Seite von Materialisierung der fetischistischen Formidealität (die andere wäre der reduktionistisch zugerichtete Naturstoff selber), indem unter dem Diktat dieser negativen Formidealität nicht bloß begrifflich, sondern auch praktisch von der konkreten Art und Weise der Verausgabung (die natürlich dennoch stattfindet) in einem bestimmten gesellschaftlichen Bezug abgesehen und nur diese Verausgabung als solche, unabhängig von ihrer konkreten Bestimmtheit, als wesentlich gesetzt wird.

In der Abstraktion als Realabstraktion bleibt dann ein durchaus materieller Inhalt als Residuum, nämlich die Verausgabung „menschlicher Energie überhaupt". Für das „automatische Subjekt" des Verwertungsprozesses ist es völlig unwesentlich, ob Hosen oder Handgranaten hergestellt werden; wesentlich ist allein, dass dabei körperliche menschliche Verbrennungsvorgänge (Energieverausgabung) stattfinden, die sich als Wertquantum darstellen können; eine an sich völlig absurde Prozedur. Aber diese Verbrennungsvorgänge finden ja auch tatsächlich statt; absurd ist es nur, sie unabhängig von ihrer konkreten Form und damit von ihrem stofflich-inhaltlichen Zweck zu behandeln und „darzustellen", was deswegen geschieht, weil der gesellschaftliche Zweck eben genau diese fetischistische „Darstellung" ist. Die Reduktion auf den körperlichen Verbrennungsvorgang ist eine gesellschaftliche Abstraktion, aber deswegen kein bloßes Gedankending (wie etwa ein nominaler Oberbegriff), sondern sie bezieht sich auf ein durchaus reales Moment und ist auch deshalb eine Realabstraktion.

„Darstellung" ist hier ein wesentlicher Vorgang dessen, was Marx als Fetischismus der Warenform bezeichnet hat. Denn das Quantum verausgabter menschlicher Energie ist nicht nur nicht von der konkreten Form dieser Verausgabung zu trennen; es ist auch, sobald die Produkte produziert sind, Vergangenheit und nicht mehr greifbar, deshalb auch selbstverständlich in den Produkten nicht in einem naturalen oder physischen Sinne „enthalten". Die „Darstellung" als objektivierter Vorgang findet also insofern nur in den Köpfen der derart konstituierten gesellschaftlichen Subjekte statt, nämlich als die fetischisierte praktische Wahrnehmung und „Behandlung" ihrer eigenen Gesellschaftlichkeit. Dennoch bezieht sich diese „Darstellung" auf etwas, was durchaus nicht nur in den Köpfen der Subjekte als Wahrnehmungs- und Handlungsform stattfindet, sondern physisch real ist, nämlich die vergangenen Verbrennungsvorgänge in menschlichen Körpern, die Verausgabung von energetischen Einheiten.

Da das Quantum verbrauchter Energie im Prozess der Verausgabung real nicht von der konkreten Form oder Bestimmtheit dieser Verausgabung getrennt werden kann, und da es als definitiv vergangene Verausgabung nicht buchstäblich in den

Gegenständen „enthalten" sein kann, ist die gesellschaftliche Darstellungsweise zwar in dieser Hinsicht in einem doppelten Sinne irreal. Dennoch muss dies Quantum Energie in der Vergangenheit real verbrannt worden sein, es stellt also andererseits eine (wenn auch paradox „dargestellte") tatsächliche physische Substanz dar. Die Form der Darstellung dieser realen Substanz allerdings hat nichts Physisches an sich, sondern ist Realabstraktion, eine gesellschaftlich konstituierte Wahrnehmungs- und Handlungsweise, in der die Naturstoffe und produzierten Güter tatsächlich so behandelt werden, als wären sie physische Gegenstände reiner Darstellung vergangener Verbrennungsvorgänge in menschlichen Körpern.

Die abstrakte Arbeit ist also ein bestimmter Aggregatzustand der fetischistischen modernen Formidealität, der sich jedoch durchaus auf ein energetisches Quantum tatsächlich verausgabter Arbeitskraft bezieht, also auf einen materiellen, quantifizierbaren Inhalt (nicht hinsichtlich der einzelnen Ware, sondern hinsichtlich des gesellschaftlichen Durchschnitts der Waren). Dieser Inhalt ist jedoch qua Abstraktion ein „gespenstischer", nicht erst im Resultat der Wertgegenständlichkeit, sondern bereits im Prozess der Verausgabung selbst, also in praktischer Hinsicht als Bestimmung einer von ihrer stofflichen Form getrennten Verausgabungsmasse von Nerv, Muskel, Hirn. Bestimmte Umformungen von Naturstoffen vorzunehmen unter der apriorischen Wesensbestimmung, dass hier Quanta abstrakter menschlicher Energie verausgabt werden ungeachtet der konkreten Form ihrer Verausgabung, diese Bestimmung ist substantiell in einem materiellen Sinne, aber keinem natürlichen, sondern einem gesellschaftlichen, und keinem transhistorischen, sondern einem historisch-spezifischen in der modernen Fetisch-Konstitution.

Der positive Begriff der abstrakten Arbeit in der marxistischen Arbeitsontologie

Marx hat an eine Kritik des Arbeitsbegriffs als Substanzbegriff des Kapitals herangeführt, aber er hat diese Kritik nicht vollenden können, weil er mit einem Bein noch auf dem Boden der modernen Arbeitsontologie stand. Indem der Marxismus (als traditioneller oder Arbeiterbewegungsmarxismus) sich völlig auf das ontologische Moment in der marxschen Darstellung kaprizierte und den Kapitalismus von einem transhistorischen Standpunkt der „Arbeit" aus kritisieren wollte, musste zwangsläufig der Begriff der abstrakten Arbeit unterbelichtet, damit aber auch die Substanz des Kapitals unbegriffen bleiben. Die Thematisierung dieses Begriffs über eine bloß positivistische Definitionsbestimmung hinaus findet sich nur bei ganz wenigen Theoretikern, so etwa in den 20er-Jahren bei Isaak Iljitsch Rubin, der in seinen 1924 erschienenen „Studien zur marxschen Werttheorie" prompt befinden musste: „Angesichts der großen Bedeutung, die Marx der Theorie der abstrakten

Arbeit beilegte, muss man sich fragen, warum ihr in der marxistischen Literatur so wenig Interesse geschenkt wurde" (Isaak Iljitsch Rubin, Studien zur marxschen Werttheorie, Frankfurt/Main 1973, zuerst 1924, 91).

Rubin selber kommt allerdings in gar keiner Weise über die marxsche Aporetik hinsichtlich des Arbeitsbegriffs hinaus. Er positiviert die abstrakte Arbeit doppelt, und zwar zum einen als historischen Fortschritt in der Herstellung gesellschaftlicher Allgemeinheit: „Einzig auf der Grundlage der Warenproduktion, charakterisiert durch fortgeschrittene Entwicklung des Tausches, durch massenweise Umstellung von Individuen von einer Tätigkeit auf die andere und durch Gleichgültigkeit der Individuen gegenüber der konkreten Form der Arbeit, ist es möglich, den homogenen Charakter aller Arbeitsvorrichtungen als Formen menschlicher Arbeit im allgemeinen zu entwickeln... Es wäre kaum übertrieben zu sagen, dass vielleicht sogar der Begriff des Menschen im allgemeinen und der allgemein-menschlichen Arbeit auf der Grundlage der Warenproduktion hervortrat. Eben hierum ging es Marx, wenn er darauf hinwies, dass sich der allgemein-menschliche Charakter der Arbeit in der abstrakten Arbeit ausdrücke" (Rubin, a.a.O., 99 f.). Rubin betont hier die Rolle der Realabstraktion (die bei ihm noch nicht als solche erscheint) für eine positiv konnotierte „Entwicklung", obwohl er nebenbei (wie Marx) auch von der „Gleichgültigkeit der Individuen gegenüber der konkreten Form der Arbeit" spricht; jedoch nicht mit der radikal kritischen Ausrichtung wie bei Marx.

Immerhin macht er zum andern eine Differenzierung auf, um die marxsche Aporie irgendwie zu überbrücken: Die abstrakte Arbeit der Warenproduktion, die bei Rubin noch ohne weiteres als kapitalistische erscheint, soll mit dem Kapitalismus verschwinden, dennoch müsse ein Moment davon übrig bleiben, das aber einen anderen Charakter besitze: „Obwohl die abstrakte Arbeit ein Spezifikum der Warenproduktion ist, findet sich gesellschaftlich gleichgesetzte Arbeit z.B. in einem sozialistischen Gemeinwesen... Alle abstrakte Arbeit ist gesellschaftliche und gesellschaftlich gleichgesetzte Arbeit, aber nicht jede gesellschaftlich gleichgesetzte Arbeit ist als abstrakte Arbeit anzusehen" (Rubin, a.a.O., 101).

Rubin postuliert also eine transhistorische Kontinuität der „Arbeit" als Abstraktion im aufklärerischen Fortschrittshorizont, wobei die kapitalistische abstrakte Arbeit nur ein Spezialfall der Arbeitsabstraktion im Sinne abstrakt-allgemeiner als „gesellschaftlich gleichgesetzter" Arbeit sein soll. Es handelt sich jedoch in Wahrheit nur um eine Paraphrasierung der abstrakten Arbeit im warenproduzierenden System, wie sich bei der Bestimmung der „sozialistischen Arbeit" sehr deutlich zeigt: „Stellen wir uns irgendein sozialistisches Gemeinwesen vor, unter dessen Mitgliedern Arbeitsteilung besteht. Ein bestimmtes gesellschaftliches Organ setzt die Arbeiten der verschiedenen Individuen einander gleich, denn ohne diese Gleichsetzung lässt sich ein mehr oder weniger umfangreicher gesellschaftlicher Plan nicht verwirklichen. In einem solchen Gemeinwesen ist

jedoch der Prozess der Gleichsetzung der Arbeit sekundär; er ergänzt den Prozess der Vergesellschaftung und Verteilung der Arbeit. Arbeit ist zunächst vergesellschaftete und verteilte Arbeit. Darin können wir auch – als ein abgeleitetes und zusätzliches Merkmal – die Eigenschaft der Arbeit als gesellschaftlich gleichgesetzte einschließen. Das Grundmerkmal der Arbeit besteht darin, dass sie gesellschaftlich und verteilt ist; ihre Eigenschaft als gesellschaftlich gleichgesetzte tritt ergänzend hinzu" (Rubin, a.a.O., 51 f.).

Das Einzige, was die sozialistisch „gleichgesetzte" Arbeit von der abstrakten Arbeit im kapitalistischen Sinne unterscheiden soll, ist der angeblich bloß „sekundäre" und „ergänzende" Charakter der Abstraktifizierung, was jedoch im selben Atemzug dadurch dementiert wird, dass ohne diese Gleichsetzung laut Rubin kein „gesellschaftlicher Plan" möglich wäre. Ein Plan ist jedoch dadurch definiert, dass er im Vorhinein gemacht wird, sonst wäre er keiner, und somit kann auch der „Prozess der Gleichsetzung" Rubins eigener Logik zufolge kein bloß sekundärer und ergänzender sein, sondern bildet die Voraussetzung des Ganzen. Außerdem ist ja auch das, was dem vermeintlich bloß ergänzenden Gleichsetzungsprozess vorausgehen soll, auch wieder „Arbeit", also das (reale) Abstraktum. Was hier offenbar so schwer zu denken ist, das ist das Problem einer Überwindung der destruktiven Realabstraktion selbst, also die Erkenntnis, dass die „Gleichsetzung" immer schon bedeutet, die verschiedenen Reproduktions- und Lebensbereiche mit ihren ganz unterschiedlichen Eigenlogiken, Zeitlogiken und Anforderungsprofilen einer einheitlichen Subsumptionslogik zu unterwerfen; genau darin aber besteht ja die einheitliche, totalitäre Substanzlogik der abstrakten Arbeit.

Dass eine Planung im Sinne einer Einteilung der Ressourcen für die verschiedenen Bereiche gerade nicht auf dieser Gleichsetzung beruhen könnte, die einzig durch die Wertabstraktion bedingt ist, nicht durch irgendein sachliches Erfordernis, kommt gar nicht erst in Betracht. Das zeigt sich besonders krass, wenn Rubin für den Sozialismus umstandslos von einer „homogenen Masse gesellschaftlicher Arbeit" (a.a.O., 116) spricht. So wenig die Tatsache, dass es ein und dasselbe Individuum ist, das etwa eine elektrische Leitung verlegt, einen Apfelbaum pflanzt, einen Brief schreibt oder Kinder betreut, auch nur im geringsten bedeutet, dass es diese seine qualitativ ganz unterschiedlichen „Entäußerungen" als „homogene Masse" von substantieller Energieverausgabung in ein und derselben Zeitlogik abstrakter Fließzeit behandelt, so wenig muss sich eine ganze Gesellschaft so verhalten, sobald sie die Warenform hinter sich gelassen hat.

Dass die Gesellschaft sich als selbst-bewusstes Gesamtwesen eines freien Vereins von Individuen organisiert hat, hieße ja gerade, dass sie nicht mehr einem fetischistischen Prinzip der „Gleichsetzung" unterworfen ist und im übrigen auch nie unter „Zeitknappheit" leiden kann, die ein spezifisches Merkmal des Selbstzwecks in der Verwertung des Werts darstellt. Dass nicht unendlich viel Zeit zur Verfügung steht, heißt eben keineswegs, dass sie an sich „knapp" wäre

und zwecks „optimaler Auslastung" ein Gleichsetzungsprozess „homogener" Verausgabungsmassen menschlicher Energie stattfinden müsste. Diese an sich völlig verrückte Vorstellung konnte überhaupt nur unter dem Diktat der abstrakten Arbeit in der Wertvergesellschaftung entstehen.

Dass es um etwas anderes geht als um die stofflich-sachliche oder soziale Notwendigkeit des Ressourcen-Einsatzes, macht Rubin selber deutlich, wenn er die Modalitäten der ominösen Gleichsetzung zu beschreiben sucht: „Wir nehmen an, dass die Organe der sozialistischen Gemeinschaft die verschiedenartigen Arbeiten verschiedener Individuen einander gleichsetzen. So wird z.B. ein Tag einfacher Arbeit als eine Einheit festgesetzt, ein Tag qualifizierter Arbeit als drei Einheiten; ein Arbeitstag des gelernten Arbeiters A wird mit zwei Arbeitstagen des ungelernten Arbeiters B gleichgesetzt usw. Auf der Grundlage dieser allgemeinen Prinzipien (!) wissen die gesellschaftlichen Verrechnungsinstitutionen (!), dass der Arbeiter A im gesellschaftlichen Produktionsprozess zwanzig, der Arbeiter B zehn Arbeitseinheiten (!) aufgewandt hat" (a.a.O., 116).

Das Problem besteht also in Wirklichkeit nicht in einer planmäßigen Aufteilung der Ressourcen auf qualitativ verschiedene Reproduktions- und Lebensbereiche, sondern in der Leistungsverrechnung bei der Distribution der Güter, Dienste etc. Es ist das Zurechnungsproblem einer abstrakten „Leistung", das auch noch bei einer vermeintlichen Überwindung der spezifisch kapitalistischen abstrakten Arbeit jene „Homogenisierung" erzwingen soll. Damit wird aber gerade ein Moment der abstrakten Arbeit unter der kapitalistischen Verwertungslogik weitergeschleppt, wie es übrigens in ähnlicher Weise auch bei Proudhon und überhaupt sämtlichen „Arbeits"-Verrechnungs-Utopien erscheint.

Auch bei Marx selber findet sich noch ein Element dieser Unlogik, wenn er von den berüchtigten „zwei Stufen" des Sozialismus/Kommunismus spricht, wobei zunächst das abstrakte Leistungsprinzip und damit ein Moment der Verwertungslogik weiter gelten soll: "Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung"; erst im fernen Kommunismus, wenn übrigens bezeichnenderweise die „Arbeit" zum „ersten Lebensbedürfnis" geworden sein soll, darf dann gelten: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen". Dafür gibt es jedoch keinerlei Notwendigkeit. Wenn Marx noch nicht einmal die Entwicklung der Produktivkräfte unter kapitalistischer Formbestimmung im 19. Jahrhundert für ausreichend hielt, um das bürgerliche Leistungsprinzip über Bord werfen zu können, so ist dies eher seinem Festhalten an Elementen der protestantischen Arbeits- und Leistungsideologie geschuldet. Ganz abgesehen davon, dass dieser abstrakte Leistungsbegriff ein spezifisch moderner ist, also gerade nicht an die vormoderne Situation einer relativ geringen Entwicklung der Produktivkräfte gebunden, sondern paradoxerweise zusammen mit der blinden kapitalistischen Produktivkraftentwicklung als Destruktivkraftentwicklung überhaupt erst entstanden.

Die Aporie im Arbeitsbegriff bei Marx wurde also vom Marxismus einseitig in die positive Arbeitsontologie aufgelöst; und eben deshalb musste der kritische Begriff der abstrakten Arbeit unterbelichtet bleiben und zur positivistischen Definition verflacht werden. Für die reflektierteren Theoretiker hatte Rubin durch die Verdoppelung dieses Begriffs in die Definition einer rein kapitalistischen Kategorie (bei ihm noch identisch mit gesellschaftlicher Warenproduktion überhaupt) einerseits und die Definition einer abstrakt-allgemeinen, für alle Gesellschaftsformen gültigen „gesellschaftlichen Gleichsetzung" andererseits eine bis zur Gegenwart reichende Argumentationslinie vorgezeichnet. Damit wurde die Aporie jedoch erst recht nicht aufgelöst, sondern nur auf eine höhere Reflexionsstufe erhoben – für den Stalinismus war das jedoch schon viel zu viel der Reflexion; Rubin wurde 1931 wie so viele unliebsame Intellektuelle zu Lagerhaft verurteilt und gilt seither als verschollen.

Das Schicksal Rubins verweist darauf, dass der „Sozialismus" im Gefolge der russischen Oktoberrevolution jede an die marxsche Aporie heranführende theoretische Reflexion unterdrücken musste, weil er hier keinerlei Differenzierung brauchen konnte. Denn theoretische Bestimmungen wie die von Rubin, die sich noch mit dem Problem herumschlugen, den von Marx eindeutig dem Kapitalverhältnis zugeschriebenen Begriff der abstrakten Arbeit von einer nicht mehr warenförmig gedachten „Gleichsetzung der Arbeiten" in einer postkapitalistischen Gesellschaft abzugrenzen, mussten in dem Maße als gefährlich und subversiv erscheinen, wie sich in diesem „Sozialismus" ganz offen der auf abstrakter Arbeit, Wert, Ware und Geldform beruhende Charakter der gesellschaftlichen Synthesis praktisch zeigte.

Damit ist auf den Charakter der gesamten Epoche verwiesen, die sich im Nachhinein als eine Geschichte „nachholender Modernisierung" dechiffrieren lässt. Die historischen Bewegungen an der kapitalistischen Peripherie konnten die Hülle der modernen Fetischformen nicht sprengen, sondern sie liefen im Gegenteil darauf hinaus, die Realkategorien des modernen warenproduzierenden Systems erst gesellschaftlich zu implementieren. Das gilt in anderer Weise auch für die westliche Arbeiterbewegung, die auf dem in den europäischen Industrieländern bereits herausgebildeten Boden dieses Systems hauptsächlich ihre „Anerkennung" als Rechts- und Staatsbürgersubjekt in genau den gesellschaftlichen Formen einklagte, deren logische Voraussetzung die abstrakte Arbeit bildete. Aus diesem historischen Kontext ist zu erklären, warum der kritische Gehalt im marxschen Begriff der abstrakten Arbeit verloren ging und sowohl die westliche Arbeiterbewegung als auch der östliche Staatssozialismus und die späteren nationalen Befreiungsbewegungen des Südens ideologisch ganz der bürgerlichen Arbeitsontologie verhaftet waren.

In der traditionellen marxistischen Theorie, und nicht nur in dieser, wurde der von Marx noch eindeutig negativ konnotierte, allerdings aporetisch dargestellte

Sachverhalt auf diese Weise völlig verdunkelt, indem der Begriff der abstrakten Arbeit entweder überhaupt nicht als negative Realabstraktion verstanden wurde, sondern nur als begrifflich-definitorische Abstraktion, oder wenn als Realabstraktion (allerdings nur in der reflektierteren Linie des westlichen Marxismus), dann nicht als solche apriori, sondern nur als Realabstraktion a posteriori, nämlich rein auf die Arbeitsprodukte als Waren auf dem Markt bezogen; somit als die Art und Weise, wie die wirkliche, vermeintlich immer konkrete und „nützliche" Arbeit erst im Nachhinein an den fertigen Waren als Marktgegenständen in einer abstrakten Form wahrgenommen wird; gewissermaßen als gesellschaftlich konstituierte Produkteigenschaft. In der östlichen staatssozialistischen Ideologie geschah dies positiv, in der Linie des westlichen Marxismus negativ; in beiden Fällen beschränkte sich die Bestimmung der abstrakten Arbeit jedoch gleichermaßen auf eine Abstraktion, die erst auf dem Markt im Austauschprozess vorgenommen würde. Und dabei ist es in der marxistischen Literatur geblieben.

Mit anderen Worten: Der Marxismus tut sich auf seine „Fundierung in der Produktion" nur im positiven Sinne einer ontologischen „Ehre der Arbeit" etwas zugute, während seine Kapitalismuskritik in Wahrheit bloß eine „Fundierung in der Zirkulation" hat und gerade deswegen verkürzt bleibt. Denn den Vorgang der Realabstraktion als erst im Nachhinein am Arbeitsprodukt als Ware auf dem Markt vorgenommenen zu verstehen, heißt nichts anderes, als die Kritik an der Realabstraktion und damit am warenproduzierenden System, so weit sie überhaupt geleistet wird, auf die Zirkulationssphäre zu beschränken. Das Problem der kapitalistischen Negativität wird so ganz auf die Sphäre der Zirkulation sowie der damit verbundenen Distributionsweise verengt und nur aus dieser verkürzten Perspektive wahrgenommen, wie zuerst Moishe Postone festgestellt hat: „Dieser Interpretation zufolge steht im Zentrum der marxschen Kritik die Distributionsweise. Diese Aussage scheint paradox, gilt doch der Marxismus im allgemeinen als eine Theorie der Produktion. Betrachten wir deshalb kurz die Rolle, die die Produktion in der traditionellen Interpretation spielt. Wenn die Produktivkräfte (die, Marx zufolge, in Widerspruch zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen geraten) mit der industriellen Produktionsweise identifiziert werden, dann impliziert dies, dass sie als rein technischer, das heißt vom Kapitalismus unabhängiger Prozess verstanden werden. Kapitalismus wird als ein Ensemble äußerer Faktoren behandelt, die auf den Produktionsprozess einwirken: etwa das Privateigentum und andere, innerhalb der Marktwirtschaft angelegte, aber der Kapitalverwertung äußere Bedingungen. Damit zusammenhängend wird gesellschaftliche Herrschaft im Kapitalismus wesentlich als Klassenherrschaft verstanden, die dem Produktionsprozess ebenfalls äußerlich bleibt" (Moishe Postone; Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, a.a.O., 30, Hervorheb. Postone).

Zentraler Punkt dieser Verkürzung ist aber gerade die Reduktion der abs-

trakten Arbeit auf die Zirkulationssphäre, denn nur so kann die zirkulationsvermittelte Distribution zum Hauptgegenstand der Kritik werden, während die Produktion, wie Postone zeigt, nur insofern zentral ist, als sie den Standpunkt (statt den Gegenstand) der Kritik konstituiert (Postone, a.a.O., S. 31). Daraus ergibt sich als ebenso verkürzte Perspektive einer vermeintlichen Überwindung des Kapitalismus entweder das Paradigma eines „gerechten Tausches" oder das einer staatlich „geplanten Warenproduktion" (oder eine Mischung aus beiden), während die Produktion als solche in ihrer Warenförmigkeit explizit oder implizit ontologisch positiviert wird.

Soweit der traditionelle Marxismus seine Kritik als eine solche der „Produktion" missversteht, bezieht sie sich folglich in Wahrheit gar nicht auf die Produktion im Sinne einer gesellschaftlichen Form und realabstrakten Tätigkeit, sondern einzig auf die subjektiv-soziologisch missverstandene Herrschaft „über" die Produktion qua juristischer Eigentumsbestimmung; also im Sinne einer bestimmten marxschen Terminologie bloß auf den „juristischen Überbau" der Produktion, die als solche in ihrer Tätigkeitsform und gesellschaftlichen Substanz unreflektiert bleibt; mithin auch nur auf die Zirkulationsverhältnisse, denn nur in diesen treten sich die Warenbesitzer als abstrakt freie Rechtsmonaden und „Hüter ihrer Waren" (Marx) gegenüber.

Wenn hier überhaupt ein Moment der Kritik an der Fetischform erscheint, beschränkt es sich also auf die Zirkulationssphäre. Die den Gesamtprozess der gesellschaftlichen Reproduktion (unter Einschluss sowohl von „Arbeit"/Produktion als auch von Rechtsform, Staatsform, Politikform) übergreifende Fetischform des Werts wird so reduziert auf die Warenform im Sinne der bloßen Zirkulationsgegenständlichkeit. Paradoxerweise erscheint daher die „abstrakte Arbeit" gar nicht als bestimmendes Moment der Produktion (diese wird umgekehrt konkretistisch reduziert und eben dadurch ontologisiert), ja überhaupt nicht in der Produktion, sondern in völliger Verkehrung als bloßes Moment der Zirkulation, als Abstraktionsvorgang ex post allein im Prozess des Tauschens auf dem Markt. Somit verteilt sich für dieses Verständnis der von Marx festgestellte „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit" (Das Kapital Bd. I, MEW 23, a.a.O., 56) auf zwei verschiedene Sphären, statt den Charakter der gesamten Reproduktion zu bestimmen: In der Produktion findet sich nichts als die „konkrete" oder „nützliche" Arbeit, während sich das warenförmige Produkt nur in der Zirkulation als Repräsentanz abstrakter Arbeit darstellt.

Prototypisch in dieser Hinsicht ist die Theorie von Alfred Sohn-Rethel, der den Begriff der Realabstraktion erst in die marxistische Debatte eingeführt hat. Real ist die gesellschaftlich objektivierte Abstraktion für ihn jedoch nur als „Tauschabstraktion" (Alfred Sohn-Rethel, Warenform und Denkform, Frankfurt/Main 1978, 120). Nur auf dem Markt erscheint die abstrakte Arbeit als gemeinsame Substanz der Waren, die diese überhaupt kompatibel macht: „Die im Austausch

stattfindende Abstraktion entspringt aus dem Austauschverhältnis selbst. Sie entspringt nicht der dinglichen Natur der Waren, weder ihrer Natur als Gebrauchswerte noch ihrer Natur als Arbeitsprodukte" (Sohn-Rethel, a.a.O., 114).

Das vulgärmaterialistische Missverständnis, die Wertabstraktion und damit die Logik der abstrakten Arbeit als dingliche Quasi-Natureigenschaft der Produktion zu bestimmen, wird hier vorgeschoben, um überhaupt jede Beziehung der Wertabstraktion zum „konkreten" Arbeitsprozess, auch im Sinne einer gesellschaftlichen statt einer natürlichen Bestimmung, abzuleugnen und unter dasselbe Verdikt fallen zu lassen, womit klammheimlich die Produktion aus der Realabstraktion herausgenommen wird. Arbeit ist jedoch selber nichts Naturhaftes, und gerade in ihrer Eigenschaft als Arbeitsprodukte sind die Dinge bereits Waren oder Produkte der Realabstraktion, nicht erst qua Tauschhandlung auf dem Markt. Sohn-Rethel hat so zwar das Verdienst, mit dem Begriff der Realabstraktion theoretisches Problembewusstsein entwickelt und einen Meilenstein gesetzt zu haben; aber er bleibt voll und ganz Arbeitsontologe und daher mit dem Begriff der Realabstraktion in der Zirkulation befangen, damit aber umso mehr in der Aufspaltung des Arbeitsbegriffs in eine schlechte, rein zirkulative Abstraktion a posteriori einerseits und eine „gute", vermeintlich ontologische produktive Konkretheit andererseits. Er behauptet also „zwei Formen gesellschaftlicher Synthesis ... – eine, die mittels Tausch, und eine, die mittels Arbeit hergestellt werde ... " (Postone, a.a.O., 275).

Der Mainstream des Arbeiterbewegungsmarxismus gelangte nicht einmal so weit und blieb damit sogar in seiner Verkürzung wenigstens insofern konsequent, als das Problem der Realabstraktion ganz unter den Tisch fiel und Produktion wie Zirkulation gleichermaßen als Formen affirmiert wurden, während sich die Kritik bloß im Sinne der juristischen „Verfügungsgewalt" auf die klassenmäßige Aneignung (mittels eines soziologisch verkürzten Mehrwert-Verständnisses) und auf die „Anarchie" der Zirkulation bezog. Als Überwindung des Kapitalismus erschien so einerseits die rein äußerliche Planung des gesamten warenförmigen Reproduktionsprozesses, schon im Kapitalismus selbst durch Kapitalkonzentration, finanzkapitalistische Steuerung und staatliche Regulation vorbereitet, und andererseits die politische Besetzung der Schaltstellen dieser Planung durch die politische Klassenrepräsentanz des Proletariats. Zusammen mit dem kritischen Begriff der Realabstraktion hatte auch der des Fetischismus in diesem verkürzten Verständnis gar keinen Platz.

In geradezu treuherziger Weise machte sich ein plump-positivistischer, völlig unreflektierter Begriff der abstrakten Arbeit in der Bandwurmliteratur der „realsozialistischen" akademischen Politökonomie geltend, die weit hinter das Problembewusstsein eines Rubin zurückfiel; so etwa, um ein beliebiges Beispiel zu nehmen, in einem Wälzer wie „Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR" (1969), verfasst von einem Autorenkollektiv unter

Leitung von Günter Mittag: „Warenproduzierende Arbeit sozialistischer Produzenten ist einerseits planmäßige Verausgabung von Arbeit in ihrer nützlichen, konkreten oder gebrauchswertbildenden Form. Andererseits tritt sie durch die Gesamtbedingungen der sozialistischen Produktionsweise zugleich in verallgemeinerter, von ihren konkreten Besonderheiten abstrahierter Form als abstrakte, wertbildende Arbeit, das heißt in Wertform auf. Die warenproduzierende Arbeit hat also Doppelcharakter, sie ist zugleich konkrete und abstrakte Arbeit. Die in den Betrieben planmäßig zur Produktion materieller Güter aufgewandte konkrete Arbeit muss sich stets als abstrakte, wertbildende Arbeit realisieren, um als gesellschaftliche Arbeit zu fungieren... Der Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit im Sozialismus unterscheidet sich grundsätzlich von dem im Kapitalismus. Während die wertbildende Arbeit in der kapitalistischen Warenproduktion das Ausbeutungsverhältnis vermittelt, Glied im System der kapitalistischen Aneignung ist, drückt sich in der wertbildenden Arbeit im Sozialismus der planmäßige gesellschaftliche Aneignungsprozess der von Ausbeutung befreiten sozialistischen Produzenten aus... Die sozialistische Gesellschaft setzt folglich die von den arbeitsteiligen Produktionseinheiten verausgabte Arbeit als Verhältnis gesellschaftlich gleicher Arbeitsaufwände zueinander. Sie reduziert dadurch jeden Teil der Gesamtarbeit auf die gesellschaftlich notwendige Arbeit oder den Wert. Die konkrete Arbeit wird auf abstrakte, gesellschaftlich bestimmte Arbeit reduziert, indem das Produkt der konkreten Arbeit, der Gebrauchswert, realisiert wird..." (Autorenkollektiv, Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR, Berlin 1969, 273 ff.).

Die ganze Problematik des Begriffs der abstrakten Arbeit und die marxsche Kritik wird hier grandios verfehlt, weil es sich um eine bereits an die Apologetik eines unreflektierten historischen Prozesses gebundene ideologische Darstellung handelt. Der von Marx eindeutig negativ analysierte Vorgang der Abstraktifizierung erscheint als bloß hilfreiches Mittel, den gesellschaftlichen Aufwand an Ressourcen in einem rein technokratischen Sinne optimal zu „messen", somit als schlichte „sachliche Hilfe" bei der „Realisierung des Gebrauchswerts". Dass die (im Begriff des Gebrauchswerts selber bloß abstrakte) Nützlichkeit überhaupt erst durch einen besonderen Vorgang gesellschaftlich „realisiert" werden muss, macht dieses ideologische Denken nicht stutzig. Im Grunde genommen ist es nichts anderes als der Mechanismus der „unsichtbaren Hand" bei Adam Smith, der in dieser Argumentation bemüht wird; nur dass paradoxerweise diese unsichtbare Hand, die qua Abstraktionsvorgang der Marktprozesse die „Allokation der Ressourcen" steuern soll, als die sichtbare Hand der staatssozialistischen Planung postuliert wird (und gerade deswegen scheitern musste).

Die hier zum Ausdruck kommende, völlig unkritische, positivistische und technokratische Instrumentalisierung des marxschen Begriffs von „abstrakter Arbeit", eine durchsichtige Legitimation bereits vorgefundener und objektivierter,

in ihrer historischen Konstitution unreflektierter Praxis, erfuhr in der theoretisch anspruchsvolleren westlichen Literatur traditionsmarxistischer Provenienz eine sekundierende ontologische Begründung. Georg Lukacs brachte es geradezu fertig, eine in der „Arbeit" fundierte „Ontologie des gesellschaftlichen Seins" (1973) auszuformulieren, in der dem Arbeitsbegriff im Sinne einer „teleologischen Setzung" des Handelns im Natur- und Gesellschaftsbezug die übliche transhistorische Qualität zugesprochen wird.

Nun lässt sich zwar (explizit seit Aristoteles) sagen, dass die Menschheit mit einem Verhältnis teleologischer Setzungen (Ziel-Mittel-Bestimmungen) aus dem Natur- und Tierreich herausgetreten ist, wie es etwa in der bekannten marxschen Sentenz vom Unterschied zwischen dem schlechtesten Baumeister und der besten Biene erscheint, dass nämlich der gesamte Prozess bei ersterem zunächst durch das Bewusstsein hindurch muss. Lukacs formuliert dies ontologisch so, „dass ein gedanklicher Entwurf zur materiellen Verwirklichung gelangt, dass eine erdachte Zielsetzung die materielle Wirklichkeit verändert, etwas Materielles in die Wirklichkeit einfügt, das der Natur gegenüber etwas qualitativ und radikal Neues vorstellt... Aus dem bloßen Ansichsein von Stein oder Holz kann durch keinerlei immanente Weiterführung ihrer Eigenschaften, der in ihnen wirksamen Gesetzmäßigkeiten und Kräfte ein Haus ‚abgeleitet' werden. Es ist dazu die Macht des menschlichen Gedankens und Willens vonnöten..." (Georg Lukacs, Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die Arbeit, Neuwied und Darmstadt 1973, 21). Es ist jedoch überhaupt nicht zwingend und von Lukacs auch nicht weiter begründet, sondern axiomatisch vorausgesetzt, dass das Verhältnis teleologischer Setzung als Praxis identisch mit der Abstraktion „Arbeit" sei. Auf diese Weise wird die spezifisch-historische Praxisform der Moderne ontologisiert.

Lukacs dehnt deshalb auch den Begriff der Substanz als Arbeitssubstanz, von Marx eindeutig als diejenige des Kapitals bestimmt, zu einer ontologisch-transhistorischen Kategorie aus, die lediglich „dynamisiert" werden müsse: „Die neueren Einsichten über das Sein haben die statische, unveränderliche Konzeption der Substanz zerstört; daraus folgt jedoch keineswegs die Notwendigkeit ihres Leugnens innerhalb der Ontologie, sondern bloß die Erkenntnis ihres wesentlich dynamischen Charakters. Substanz ist, was sich im ewigen Wandel der Dinge, sich selbst wandelnd, in ihrer Kontinuität zu bewahren imstande ist... Das Sein des gesellschaftlichen Seins bewahrt sich als Substanz im Reproduktionsprozess..." (Georg Lukacs, Ontologie des gesellschaftlichen Seins, a.a.O., 113 f.). Und diese Substanz ist eben als „Arbeit" definiert: „Die Arbeit kann ... als Urphänomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden" (a.a.O., 9).

Das Spezifikum der Abstraktion „Arbeit" als Realabstraktion wird in der Ontologisierung ausgeblendet; es erscheint nur noch als „eine vernünftige Abstraktion im Sinne von Marx" (a.a.O., 160). Lukacs lässt dabei nicht einmal die streckenweise unfreiwillig komische Vorstellung von Engels über die „Menschwerdung

des Affen durch Arbeit" aus; Arbeit als „Urphänomen" kommt ontologisch gleich nach den „vorangegangenen Seinsformen des Unorganischen und Organischen" (a.a.O., 32), konstituiert die Sprache usw., sodass dem „werdenden Menschen" außer dem „aufrechten Gang" auch die „Eignung zur Arbeit" (Georg Lukacs, Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die ontologischen Grundprinzipien von Marx, Darmstadt und Neuwied 1972, 101) zukomme. Die Realisierung dieser Eignung zur Arbeit sei Ausgangspunkt „für die Ausbildung seiner Fähigkeiten, wobei die Herrschaft über sich selbst (!) nie vergessen werden darf" (a.a.O., 92). Das klingt sehr viel mehr protestantisch als „urphänomenal", und man erinnert sich unwillkürlich an die bei Locke und Kant mit bürgerlicher Treuherzigkeit kolportierte Geschichte, wonach die Orang Utans verstockterweise nur deshalb nicht sprechen würden, weil sie nicht arbeiten wollten.

Es kann nicht ausbleiben, dass Lukacs (im Unterschied etwa zu Rubin) zusammen mit der Arbeit auch den Wert ontologisieren muss; das eine zieht letztlich das andere nach sich. Die Wertkategorie wird also in derselben Weise gedehnt und unscharf gemacht wie die Arbeitskategorie, indem die Begriffsbestimmung des Werts wie bei Adam Smith und anderen Aufklärungs-Theoretikern des 18. Jahrhunderts mit ethisch-moralischen „Wertmaßstäben" ebenso verschwimmt wie mit dem Begriff der „Nützlichkeit". Die gesellschaftliche Wertabstraktion erscheint so als eingebettet in einen ontologischen Prozess der sich in der Wandlung stets erhaltenden Arbeitssubstanz und ebenso „urphänomenal": „Vor allem erscheint im Wert als gesellschaftlicher Kategorie sogleich die elementare Grundlage des gesellschaftlichen Seins, die Arbeit. Ihr Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Funktionen des Werts offenbart zugleich die struktiven Grundprinzipien des gesellschaftlichen Seins, die aus dem naturhaften Sein des Menschen und zugleich aus seinem Stoffwechsel mit der Natur stammen ... " (a.a.O., 46). Es komme somit darauf an, "die letzthinnige Einheitlichkeit des Werts als realen Faktor des gesellschaftlichen Seins, unbeschadet seiner qualitativen, höchst bedeutsamen Strukturwandlungen im Laufe der Entwicklung der Gesellschaft ... " (Lukacs, Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die Arbeit, a.a.O., 97) transhistorisch zu bestimmen.

Auch der „ökonomische Wert" im engeren Sinne erhält als Wertgesetz der Arbeit seine ontologische Weihe: „Das Allerallgemeinste, das Wertgesetz, hat Marx z.B. in seiner Genesis im Einleitungskapitel seines Hauptwerks aufgezeigt. Es ist freilich der Arbeit selbst immanent, indem es durch die Arbeitszeit mit der Arbeit selbst als Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten verknüpft ist, ist aber schon dort implicite enthalten, wo der Mensch nur noch nützliche Arbeit verrichtet, wo seine Produkte noch nicht zu Waren werden, und bleibt auch noch nach dem Aufhören von Kauf und Verkauf der Waren ebenfalls implicite in Geltung" (Lukacs, Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die ontologischen Grundprinzipien von Marx, a.a.O., 107). Lukacs zeigt hier besonders

deutlich, wie die historische Transformation im Verständnis des Arbeiterbewegungsmarxismus sich ausschließlich auf die Zirkulation und Distribution bezieht. „Kauf und Verkauf" können noch nicht da sein oder schon wieder aufhören, aber abstrakte „Arbeit" und Wert bleiben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Mit dem Sozialismus, so Lukacs, „hört die Struktur des Warenaustausches, die Wirksamkeit des Wertgesetzes für den Einzelmenschen als Konsumenten auf. Es ist freilich selbstverständlich, dass in der Produktion selbst beim Wachstum der Produktivkräfte die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit und damit das Wertgesetz als Regulator der Produktion unverändert in Geltung bleiben muss" (a.a.O., 189). Die Ontologisierung des Wertgesetzes als „Ökonomie der Zeit" schlechthin in der „Produktion" schlechthin vergisst jedoch (so allerdings auch schon stellenweise bei Marx selber), dass auch die Zeitqualität als solche eine historisch verschiedene ist und im kapitalistischen Funktionsraum erst im modernen Sinne destruktiv „ökonomisiert" wird.

Der „Sozialismus" in diesem verkürzten, auf die veränderte Regulation der juristischen und distributiven Verhältnisse beschränkten und die kapitalistische Ontologie nicht transzendierenden Sinne muss dann auch explizit die identische gesellschaftliche Qualität unfreiwillig bestätigen: „Die Besonderheit des Kapitalismus ist, dass er eine gesellschaftliche Produktion im eigentlichen Sinne spontan produziert; der Sozialismus verwandelt diese Spontaneität in bewusste Regelung" (Lukacs, a.a.O., 182). Die qualitative Differenz, die im strengen Sinne keine ist, beschränkt sich auf den vermeintlichen Übergang von „Spontaneität" der Regulation („Anarchie des Marktes") zur „bewussten Regelung", während das „Was" dieser Spontaneität oder Regulation, der basale gesellschaftliche Inhalt, die „gesellschaftliche Produktion", ontologisch entrückt wird in die „Kontinuität der Menschheitsentwicklung" als „reale Substantialität des Prozesses in seiner Kontinuität" (a.a.O., 180). Genau das, was rigoros abzuschaffen wäre, um die falsche kapitalistische Ontologie zu durchbrechen, wird so zur „conditio humana" erklärt; wie überhaupt die Vorstellung einer „conditio humana", einer abzurufenden und in ihre Rechte zu setzenden anthropologischen „Eigentlichkeit", ein Kennzeichen allen grundsätzlich affirmativen Denkens ist.

Indem so die abstrakte Arbeit zur Menschheitsbedingung ontologisiert und die damit verbundene Konstitution einer „zweiten Natur" als unüberschreitbar dargestellt wird, ordnet sich Lukacs auch in die aufklärerische Geschichtsmetaphysik und Fortschrittsideologie ein, in der die Entfaltung der Wertabstraktion als meta-historische Kontinuität festgeschrieben bleibt im Rang einer hegelianischen „Notwendigkeit": „Auch die gesellschaftlich notwendige (und damit ipso facto abstrakte) Arbeit ist eine Realität, ein Moment der Ontologie des gesellschaftlichen Seins" (a.a.O., 48). Lukacs weiß gleichzeitig durchaus, dass diese Geschichte als „dynamisierte" Ontologie eine Opfergeschichte ist: „Im 19. Jahrhundert erlebten Millionen selbständiger Handwerker das Wirksamwerden dieser Abstraktion der

gesellschaftlich notwendigen Arbeit als eigenen Ruin, erlebten damit praktisch die konkreten Konsequenzen, ohne eine Ahnung davon zu haben, dass sie einer vom gesellschaftlichen Prozess vollzogenen Abstraktion gegenüberstehen; diese Abstraktion hat dieselbe ontologische Härte der Faktizität wie etwa ein Auto, das einen überfährt" (a.a.O., 48 f.). Diese Einsicht führt den Arbeitsontologen jedoch nicht zur radikalen Kritik und zum Bruch mit der falschen Ontologie, sondern eben nur zur „Einsicht in die Notwendigkeit". Jene „Härte der Faktizität" berge in sich den „ontologischen Fortschritt . . , wobei klar hervortritt, dass das Wesen der ontologischen Entwicklung im ökonomischen (letzten Endes das Schicksal des Menschengeschlechts betreffenden) Fortschritt steckt und die Widersprüche dessen – ontologisch notwendige und objektive – Erscheinungsformen sind" (a.a.O., 56). Nun opfert euch mal schön dem „ontologischen Fortschritt" der Arbeits- und Wertökonomie mitsamt den kleinen Risiken und Nebenwirkungen.

Moishe Postone hat sich nicht mit dem ontologischen Haupt- und Spätwerk von Lukacs auseinandergesetzt; aber was er über die letztliche Inkonsistenz von dessen eher erkenntnistheoretisch von den Denkformen her argumentierenden früheren Schriften sagt, gilt auch für die „Ontologie des gesellschaftlichen Seins": „Die Identifikation des Proletariats (oder der Gattung) mit dem historischen Subjekt verbleibt letztlich in derselben, historisch undifferenzierten Vorstellung von ‚Arbeit' wie der ‚ricardianische Marxismus'. ‚Arbeit' wird als transhistorische Quelle gesellschaftlichen Reichtums gesetzt und gilt als die Substanz des historischen Subjekts, das heißt als das, was die Gesellschaft konstituiert" (Postone, a.a.O., 138). Lukacs gehört so zu jenem „westlichen Marxismus" (Perry Anderson), der das arbeiterbewegungsmarxistische Paradigma an einigen Stellen zwar angekratzt, aber nirgends entscheidend überwunden hat. Die „realsozialistische" historische Praxis einer nachholenden Modernisierung, die noch ganz im Horizont kapitalistischer Ontologie der Moderne verharrte, wurde so eher philosophisch flankiert als kritisch dechiffriert.

Lukacs kann man immerhin noch mildernd zugute halten, dass er in einer Zeit schrieb, in der sich diese (als transzendierend missverstandene) historische Praxis nachholender Modernisierung noch nicht erschöpft hatte und nach dem russisch-sowjetischen „Modell" in einer zweiten Welle der nationalen Befreiungsbewegungen und Entwicklungsregimes des globalen Südens erst ihrem Höhepunkt zuzustreben schien. Das unglaubliche Beharrungsvermögen ideologischer Deutungsmuster über ihre realhistorische Fundierung hinaus zeigt sich jedoch daran, dass die legitimatorischen Theoriebildungen einer Ontologisierung der abstrakten Arbeit auch nach dem Untergang von Realsozialismus und nachholender Modernisierung immer noch weitergehen, ungefähr so, wie die Fußnägel von Leichen noch eine Zeit lang weiter wachsen, obwohl der Körper als Ganzes schon tot ist. So spielt sich das Fortspinnen der Arbeitsontologie durch die obsolete und demoralisierte westliche Linke traditioneller Provenienz auch nicht mehr im

gehirntoten Kopf einer bereits abgestorbenen Geschichte ab, sondern nur noch in den Extremitäten von Auslaufmodellen. Bei den ideologischen Fußnägeln ist die Botschaft vom Ende ihrer Welt noch nicht angekommen.

Diese historische „Fußnägel"-Literatur eines als epochale Formation bereits gestorbenen Arbeitsmarxismus, die noch geraume Zeit spuken wird, tritt oft mit hohen theoretischen Ansprüchen auf; kann sie doch der neuen, erst keimhaft entwickelten wertkritischen Theoriebildung und deren Kritik der Arbeitsontologie gegenüber den ganzen theoretischen Reichtum der früheren arbeitsontologischen Marx-Exegese geltend machen – nur dass dieser einstige Reichtum nun eben die Form einer „schönen Leiche" angenommen hat. Diese Art der weit ausholenden, aber gesellschaftlich-historisch nicht mehr vermittelbaren marxistischen Arbeitsontologie ist wahrscheinlich ein weltweites Phänomen.

In Deutschland gehört dazu das Werk des marxistischen Hegel-Interpreten Dieter Wolf, mit dem die wertkritische Theoriebildung schon seit den späten 80er-Jahren mehrfach gewissermaßen zusammengestoßen ist. Es ist kein Zufall, dass Wolfs 1985 erschienenes, arbeitsontologisch fundiertes Buch „Ware und Geld" unter dem Titel „Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur marxschen Werttheorie" (2002) neu aufgelegt wurde. Diese Neuauflage steht im Kontext eines vielleicht letzten Versuchs des inzwischen zur Emeritierungsreife gelangten akademischen Marxismus traditioneller Prägung, noch einmal eine Art Gegenoffensive gegen die neue wertkritische Kapitalismuskritik zu starten.

Bezeichnend ist schon die Art und Weise, wie Wolf die marxsche Kritik der politischen Ökonomie theoriegeschichtlich einordnen will: „Marx nimmt mit seiner Theorie keinen von der Geschichte der Theorien unabhängigen Standpunkt ein, von dem aus er die Theorien seiner Vorgänger aus den Angeln hebt. Wie ein Blick auf die Genesis des wissenschaftlichen Sozialismus zeigt, ist sie vielmehr eine historisch-gesellschaftliche Bewegung, in der Marx in Auseinandersetzung mit den vorangegangenen Theorien und den weiterentwickelten ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen durch diese Theorien hindurch auf die gesellschaftliche Arbeit als die ihnen ebenso gemeinsame wie unbewusste Grundlage vorstößt" (Dieter Wolf, Der dialektische Widerspruch im Kapital, Hamburg 2002, 19, Hervorheb. Wolf).

Marx wird in eine theoriegeschichtliche Gesamtbewegung eingeordnet, die in den Grenzen der kapitalistischen Ontologie verbleibt. Es ist dies ein Musterbeispiel eines falschen Begriffs von „Immanenz", wie er meistens in den Ansprüchen einer so genannten „immanenten Kritik" impliziert wird. Die Bewegung aus der Immanenz heraus zur Transzendierung wird zurückgebogen; die Transzendierung verschwindet oder ein wesentlich immanent bleibender Standpunkt wird als transzendierend ausgegeben. Was sich schon hinsichtlich der Aufklärungsphilosophie insgesamt im Arbeiterbewegungsmarxismus dargestellt hatte, wiederholt sich hinsichtlich der ökonomischen Theorie im engeren Sinne: Die marxsche

Theorie erscheint als bloßer Weiterbau eines Gebäudes, einer Art Ruhmeshalle der modernen Reflexionsgeschichte, an der auch seine „Vorgänger" gebaut und darin Platz gefunden haben. Die marxsche Kritik erscheint somit nicht unter der Perspektive des Bruchs mit aller vorangegangenen Theorie, den sie aus der immanenten Auseinandersetzung heraus ansatzweise vollzogen hat (und der heute zu vollenden wäre), sondern unter der Perspektive der Kontinuität, in der sie angeblich zusammen mit der vorhergehenden Theorie steht. Marx „bricht" aus dieser Sicht nicht, sondern er „entwickelt weiter". Und axiomatisch wird der Wesensbegriff dieser falschen Kontinuität als derjenige der „gesellschaftlichen Arbeit" gefasst, als die „gemeinsame wie unbewusste Grundlage" nicht nur der modernen Kontinuitätsgeschichte, sondern einer transhistorischen Gesellschaftlichkeit überhaupt.

Aus der ideologischen Prämisse dieser falschen Kontinuitätsgeschichte heraus entfaltet sich nun die arbeitsontologische legitimatorische Argumentation. Wolf ist dabei insofern anspruchsvoller als die verplattete technokratisch-positivistische Literatur des verblichenen „realsozialistischen" Wissenschaftsbetriebs, als er den Begriff der Abstraktion „Arbeit" oder der „abstrakten Arbeit" ähnlich wie einst Rubin (ohne diesen übrigens auch nur zu erwähnen) historisch auszudifferenzieren versucht, um ihn als transhistorischen zu retten. Er unterscheidet dabei drei Abstraktionsebenen. Die wie üblich zirkulativ aus der bloßen „Tauschabstraktion" abgeleitete spezifische Arbeitsabstraktion der Warenform wird zunächst unterschieden von der bloß begrifflichen (nominalen) Abstraktion „Arbeit" als einer angeblich „vernünftigen": „Um dies deutlich zu machen, sei eine Anzahl einzelner voneinander verschiedener Stühle betrachtet: Die Eigenschaft, Stuhl zu sein, kann man als die ihnen gemeinsame allgemeine Eigenschaft gedanklich festhalten. Hierbei trägt man dem reellen Sachverhalt Rechnung, dass jedem Stuhl, sei es ein Küchenstuhl, ein Wohnzimmerstuhl, ein Gartenstuhl usw. die Qualität zukommt, überhaupt ein Stuhl zu sein, unabhängig von seiner konkreten, auf einen bestimmten Verwendungszweck ausgerichteten Form. Jeder bestimmte Stuhl kann wie jede bestimmte Arbeit zum einen unter dem Aspekt der inhaltlichen Besonderheit, zum anderen unter dem Aspekt einer von dieser abstrahierenden allgemeinen Eigenschaft betrachtet werden" (Dieter Wolf, a.a.O., 55 f.).

Es hat etwas Apartes, die Abstraktion der Arbeit gleichzusetzen mit derjenigen des Stuhls. Gerade dadurch springt allerdings der Widersinn ins Auge. Denn bei den Stühlen liegt die gemeinsame Qualität, worauf sich die Abstraktion bezieht und durch die sie überhaupt eine „vernünftige" wird, auf der Hand. Nicht so bei der Arbeit. Die völlig verschiedenen Qualitäten der menschlichen Reproduktions- und Lebensbereiche oder der menschlichen Möglichkeiten einer tätigen „Entäußerung" können gar nicht auf derselben Ebene wie bei den Stühlen unter einen gemeinsamen qualitativen Oberbegriff „vernünftig" zusammengefasst werden; im Gegenteil ist diese Zusammenfassung an sich ganz unvernünftig.

Wolf rettet die Sache auch nicht, wenn er sie auf die Umformung der Naturstoffe reduziert: „...es soll nur darauf ankommen, in der konkret-nützlichen Arbeit einen Umformierungsprozess der Natur zu sehen, der sich in einem Stück geformter Materie vergegenständlicht" (a.a.O., 54). Die gemeinsame Qualität der verschiedenen „konkret-nützlichen Arbeiten" ist hier jedoch ganz verkürzt bestimmt und lässt den Stoffwechselprozess der Menschen mit sich selbst, ihre Tätigkeit in der sozialen Beziehung, die sich nicht „in einem Stück geformter Materie" darstellt (also das, was im Kapitalismus etwa unter dem Terminus „Humandienstleistungen" erscheint), außer Betracht. Nimmt man jedoch die sozial interaktiven Tätigkeitsbereiche mit hinein, so bleibt von der Abstraktion „Arbeit" nichts, als dass sie überhaupt eine menschliche Entäußerungsweise ist. Diese Qualität ist jedoch so allgemein, dass sie überhaupt keine sinnvolle Aussage mehr darstellt. Vor allem ist sie auf dieser sinnlosen Abstraktionshöhe gar nicht mehr abgrenzbar von menschlichen Entäußerungsweisen wie Spiel, Traum, Kontemplation, Sexualität, Flanieren, Genuss usw. Eben deshalb ist der abstrakte Arbeitsbegriff ja auch nicht als „vernünftiger" Oberbegriff dieser Art entstanden, sondern ursprünglich als negative soziale Abstraktion (das, was der Sklave tut, unabhängig vom besonderen Inhalt).

Da auf diese Weise der sozialen Abstraktion jedoch gerade keine gesellschaftliche Allgemeinheit des Arbeitsbegriffs hergestellt werden konnte (außer im bloß metaphorischen Sinne der Negativität, des Leidens), gehört diese als abstrakter Begriff der „Arbeit" allein dem modernen warenproduzierenden System an. Die „allgemeine Eigenschaft" von Entäußerungen menschlicher Energie, „Arbeit" zu heißen, ist keiner „vernünftigen Abstraktion" geschuldet, sondern sie macht einzig Sinn, wenn diese „Allgemeinheit" in der Wert setzenden Potenz besteht; allein durch diese gesellschaftliche (negative) Gemeinsamkeit können die verschiedenen Tätigkeiten so unter den Begriff der Arbeit subsumiert werden wie die verschiedenen Stuhlarten unter den Begriff des Stuhls. Die Nominalabstraktion ist also bloß eine Folge der Realabstraktion, keine an sich „vernünftige".

Nicht besser steht es mit der zweiten Abstraktionsebene des Arbeitsbegriffs, die Wolf bemüht, um die abstrakte Arbeit zu ontologisieren. Diese soll nicht mehr bloß einen angeblich „vernünftigen" Oberbegriff nach dem Muster des Stuhls beinhalten, sondern einen gesellschaftlichen Praxisbegriff darstellen. Wolf greift dabei auf die ontologisierende Argumentationslinie bei Marx selber zurück, wie sie ja auch von Lukacs und der gesamten marxistischen Arbeitsontologie bemüht wird. Hier geht es nicht mehr um den bloßen Oberbegriff, um die „abstrakt menschliche Arbeit als allgemeine Eigenschaft der konkret-nützlichen Arbeiten" (Wolf, a.a.O., 54), sondern um die praktisch-gesellschaftliche Beziehung der verschiedenen Tätigkeitsbereiche und der einzelnen individuellen „Entäußerungen" aufeinander.

In diesem Sinne der gesellschaftlichen Regulation und wechselseitigen „Aner-

kennung" wird nun ein zweiter Begriff „abstrakt-menschlicher Arbeit" in einem gesellschaftlichen Sinne eingeführt: „Gibt es in dem gesellschaftlichen Zusammenhang, worin die Menschen ihre konkret-nützlichen Arbeiten verausgaben einen Vorgang, in welchem die Letzteren unter Abstraktion von ihrem konkret-nützlichen Charakter auch als menschliche, d.h. als abstrakt-allgemeine aufeinander bezogen werden? Diesen Vorgang gibt es. Er besteht aus der bereits angeführten Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen, wie sie allen Gesellschaftsformationen gemeinsam ist. Wenn aus dieser Verteilung erklärt werden kann, warum die konkret-nützlichen Arbeiten auch als abstrakt-menschliche aufeinander bezogen werden, dann handelt es sich auch um einen ahistorischen allen Gemeinwesen zukommenden Sachverhalt" (a.a.O., 48).

Das ist jedoch eine Fragestellung, die genau so in vormodernen Gesellschaften überhaupt nicht existiert. Wolf verwechselt hier zwei völlig verschiedene Dinge. Selbstevident ist einzig, dass jede Gesellschaft ein Naturverhältnis und soziale Beziehungen impliziert, dass Menschen durch Interaktionen hindurch ihre Reproduktion herstellen müssen, um zu essen, zu trinken, sich zu kleiden, zu wohnen, miteinander umzugehen, zu spielen, sich ein Weltbild zu machen usw. Daraus folgt jedoch keinerlei Abstraktifizierung einer „Verausgabung menschlicher Energie" im Sinne einer Gesamtregulation. Dass man zum Beispiel weiß, dass man säen muss, um ernten zu können, impliziert kein gesellschaftlich-allgemeines „Rechnungssystem" der energetischen Verausgabung, das eine entsprechende abstrakte Allgemeinheit implizieren würde. Soweit solche rechenhafte Regulation in agrarischen Gesellschaften vorkommt, bezieht sie sich eben immer nur auf die soziale Abstraktion einer partikularen Tätigkeit, nämlich diejenige der sozial Abhängigen, und gerade nicht auf eine „gesellschaftliche Allgemeinheit"; und in bestimmten Gesellschaften nicht oder nicht in erster Linie auf die Reproduktion des Lebens, sondern auf transzendente Zwecke (etwa beim altägyptischen Pyramidenbau).

Man könnte die Sache auch so formulieren: Alle vormodernen Gesellschaften gehen implizit davon aus, dass sowieso immer genug Zeit zur Verfügung steht, dass man „Zeit hat" und diese nicht extra in eine „Knappheitsrelation" der verschiedenen menschlichen Betätigungen oder überhaupt Entäußerungen setzen muss. Eine solche Vorstellung wäre als schlechthin absurd erschienen. Hier wird ein bestimmter Aspekt der unterschiedlichen historischen Zeitqualitäten deutlich. Marx hat mehrfach auf die Absurdität hingewiesen, dass ausgerechnet der Einsatz „zeitsparender" Mittel im modernen Kapitalismus mit ewigem Zeitmangel und gleichzeitig mit der Verwandlung von Lebenszeit in „Arbeitszeit" verbunden ist. Der Grund liegt darin, dass die bloß technische Zeitersparnis (die auch auf der technischen Ebene vom nicht-kapitalistischen Bewusstsein aus oft als lächerlich und grotesk empfunden worden wäre) durch ein gesellschaftliches Verhältnis gesetzt wird, das auf der „Maßlosigkeit" (Marx) des Kapitals beruht, nämlich

auf der maßlosen Einverleibung von menschlicher Energie-Verausgabung in abstrakten Zeiteinheiten.

Wenn daher Wolf die gesellschaftliche „Beziehung der konkret-nützlichen Arbeiten als abstrakt-menschliche aufeinander" (a.a.O., 49) als eine transhistorische „Bestimmung" behauptet, übrigens (wie gesagt ohne Quellenangabe) direkt im Anschluss an Rubin und dessen Begriff der „gesellschaftlichen Gleichsetzung", insofern sie „in die proportionelle Verteilung der einem Gemeinwesen insgesamt zur Verfügung stehenden Arbeit eingeschlossen ist" (a.a.O.), dann begeht er einen Anachronismus. Das System der Abgaben, Abpressungen usw. in den alten Agrargesellschaften als Ausdruck sozialer Herrschaft in bestimmten Fetisch-Konstitutionen beruhte gerade nicht auf einer derart absoluten, totalitären „Rechnungsführung". Elemente davon finden sich allein bei periodischen Zwangsarbeiten, etwa dem Bau der Pyramiden, der chinesischen Mauer etc. Dies war jedoch jeweils eine begrenzte und keineswegs die gesamte gesellschaftliche Reproduktion erfassende Angelegenheit.

Allein der Gedanke, die einem „Gemeinwesen insgesamt zur Verfügung stehende Arbeit" zu erfassen, enthält bereits bewusstlos die kapitalistische Maßlosigkeit und den Totalitarismus der Wertform, wie es historisch zum ersten Mal vom Protestantismus vorgedacht wurde. Dass die Gesellschaften nachholender Modernisierung mit ihrer Logik der Staatsplanung stets genau diese „Erfassung" vornahmen und damit die „Bevölkerung" überhaupt erst als abstrakte „Gesamtarbeitskraft" definierten, wiederholte nur die kapitalistische Konstitutionsgeschichte der „Souveränität", die denselben Vorgang mit anderer ideologischer Einkleidung vollzogen hatte.

Obwohl Wolf sich im Gegensatz zu den staatssozialistischen Ideologen leichthin davon abgrenzt, „den Wert in eine ahistorisch gültige Kategorie" (a.a.O., 47) zu verwandeln, muss er ganz im Sinne der arbeitsontologischen Stellen von Marx oder der Arbeitsontologie von Lukacs mittels des Begriffs der „proportionellen Verteilung der verschiedenen Arbeiten" die Wertbestimmung als transhistorische in einem bestimmten Sinne zu retten suchen: „Wenn der Wert der Waren keine ahistorisch gültige Kategorie ist und er auch nicht in allen Gesellschaftsformationen existiert hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass es bei ihm immer auch um etwas geht, das allen Gesellschaftsformationen gemeinsam ist... Bei diesem ‚etwas' handelt es sich ... um die Verteilung der einer Gesellschaft insgesamt zur Verfügung stehenden Arbeitszeit auf die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten. Diese Verteilung wird stets in einem historisch bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang vollzogen, der zugleich über die gesellschaftliche Anerkennung der einzelnen Arbeiten, d.h. über deren historisch-spezifische Form entscheidet" (a.a.O., 47).

Historisch verschieden ist die „Arbeit" für Wolf also nur im Sinne der unterschiedlichen „Formen der Anerkennung", wobei die moderne, kapitalistische

Form eben durch den Markt, das heißt durch den Austausch der Arbeitsprodukte als Waren bedingt sei. Der Begriff einer „Form der Anerkennung" schließt schon die Möglichkeit der Nicht-Anerkennung ein, die ebenso ontologisiert wird. Ein Verhältnis von Anerkennung und Nicht-Anerkennung, das extra durch gesellschaftliche Vermittlungsinstanzen reguliert werden muss, ist aber ein basaler Bestandteil von Herrschafts- und damit Fetischverhältnissen.

Wolf ontologisiert das basale Reproduktions- und Unterwerfungsverhältnis der abstrakten Arbeit, will aber das dazugehörige Vermittlungsverhältnis des Marktes davon ablösen und letzteres allein zum historischen Spezifikum der kapitalistischen Produktionsweise erklären: „So werden in einem nicht-kapitalistischen Gemeinwesen die konkret-nützlichen Arbeiten im Zuge der proportionellen Verteilung der Gesamtarbeit zwar auch als abstrakt-menschliche aufeinander bezogen, ihr gesellschaftlich-allgemeiner Charakter besteht aber gerade nicht aus der abstrakt-menschlichen, sondern auf eine aus der Natur des gesellschaftlichen Zusammenhangs zu erklärenden Weise aus der konkret-nützlichen Arbeit. Wie in den nicht-kapitalistischen Gemeinwesen so werden auch in einem kapitalistischen Gemeinwesen die konkret-nützlichen Arbeiten in der proportionellen Verteilung der Gesamtarbeit als abstrakt-menschliche aufeinander bezogen... Hierbei handelt es sich aber um eine außergewöhnliche gesellschaftliche Rolle, welche die abstrakt-menschliche Arbeit nur in einem einzigen Gesellschaftszustand spielt" (Wolf, a.a.O., 49, Hervorheb. Wolf).

Es ist nichts als begriffliche Rabulistik, was hier betrieben wird. Wenn in einem nicht-kapitalistischen Gemeinwesen der gesellschaftlich-allgemeine Charakter der Arbeiten bereits aus der konkret-nützlichen Arbeit besteht, dann hat der Begriff der abstrakt-menschlichen Arbeit eben keinen Platz mehr und dann ist der Arbeitsbegriff als solcher, der ja an sich schon eine Abstraktion darstellt, im modernen Sinne nicht anwendbar bzw., soweit es überhaupt einen abstrakten Begriff von „Tätigkeit überhaupt" gibt, ist dieser gerade nicht auf die gesellschaftliche Allgemeinheit bezogen (Sklaventätigkeit usw.). Dass es sich bei allen Formen von Entäußerungen in der Gesellschaft um menschliche oder eben gesellschaftliche handelt, dies bedarf keiner extra Begrifflichkeit, weil es sowieso selbstverständlich ist. Wenn also Wolf mit zweierlei Status der „abstrakt-menschlichen Arbeit" operiert, wobei diese als angeblich ontologisch-transhistorische im Kapitalismus lediglich eine „außergewöhnliche Rolle" spielen soll, während er für nicht-kapitalistische Verhältnisse gar keine sinnvolle „Rolle" angeben kann, so beweist das nur, dass er krampfhaft versucht, die spezifisch moderne Arbeits-Abstraktion in Geschichte und Zukunft hineinzuschmuggeln.

Seine Aufspaltungen der abstrakten Arbeit in vermeintlich ontologische Gegebenheiten einerseits und spezifisch kapitalistische Gegebenheiten andererseits sind genau wie die verwandten Bemühungen von Lukacs nichts als Haarspaltereien. Solche Rabulistik können sich westliche Arbeitsmarxisten als reine Be-

griffsjongliererei leisten, weil sie nicht im Obligo stehen für einen realen gesellschaftlichen Reproduktionsprozess auf der Basis von abstrakter Arbeit und Wertform, während die realsozialistischen Denker im Bezugssystem von „geplanter Warenproduktion" und unter dem Druck der darin angelegten Widersprüche ganz brutal und offen die Kategorie der abstrakten Arbeit ohne Wenn und Aber affirmieren mussten.

Die realsozialistischen Ideologen waren nicht dümmer, sondern in gewisser Weise in ihrer affirmativen Denkweise klüger als westliche Marxisten wie Wolf, wenn sie aus der Ontologisierung der abstrakten Arbeit die Konsequenz einer ebensolchen Ontologisierung der Wertform und der („geplanten") Marktvermittlung zogen. Denn beides gehört auch real zusammen; der Markt ist nichts als die „Realisationssphäre" des übergreifenden Verwertungsprozesses, als solche aber unabdingbar. Wenn Wolf allein die Marktvermittlung zur spezifisch kapitalistischen „Rolle" der „abstrakt-menschlichen Arbeit" erklärt, das basale Verhältnis der Arbeits-Abstraktion dagegen ontologisiert, dann wirft das ein grelles Licht auf sein Verständnis einer postkapitalistischen, vermeintlich emanzipierten Gesellschaft.

Ein System abstrakter Arbeit ohne dazugehörige Marktvermittlung könnte nur eine ungeheuer repressive Diktatur des Verfahrens von Anerkennung/Nicht-Anerkennung, Zurechnung und Zuteilung, Erfassung und Menschenverwaltung nach dem Muster Stalins oder gar Pol Pots sein; also genau das, was die Traditionsmarxisten immer wieder als angebliche Konsequenz der Wertkritik beschworen haben, um diese zu denunzieren und abzuwehren. Emanzipatorisch ist jedoch allein die Überwindung des Systems abstrakter Arbeit insgesamt, unter Einschluss der Marktvermittlung; nicht aber der blinden Marktvermittlung allein (die dann auch keine tatsächliche Überwindung sein könnte, sondern nur ein äußerlicher staatlicher Eingriff, der an die kategoriale Form des Werts und damit des Marktes gebunden bleibt).

Gerade die vermeintlich reflektiertere, westliche Theorie einer Kritik von abstrakter Arbeit und Fetischismus, die jedoch in ihrem Zugriff ganz auf die Zirkulationssphäre beschränkt bleibt, ist es also, die den Vorwurf der Implikation eines Systems nach dem Pol-Pot-Muster auf sich ziehen muss; und nicht die Wertkritik, die sich als radikale Arbeitskritik gerade davon abhebt, um das zu Grunde liegende Reproduktionsverhältnis als ganzes und von seiner Wurzel her aufzurollen. Erst wenn dem nicht nur bei Wolf spukenden Begriff der „abstrakt-menschlichen Arbeit" der Garaus gemacht wird, ist eine emanzipatorische Perspektive gewonnen, die über die kapitalistische Produktionsweise insgesamt und über das auf den linken Hirnen wie ein Alp lastende Paradigma „nachholender Modernisierung" im Besonderen hinausweist.

Zur Kritik des Arbeitsbegriffs bei Moishe Postone

Es ist zweifellos das Verdienst von Moishe Postone, dass er als Erster die bürgerliche Arbeitsontologie, den transhistorischen Arbeitsbegriff und die Positivierung der abstrakten Arbeit durch den traditionellen Marxismus aufgebrochen und ansatzweise überwunden hat; und zwar zum Teil lange vor der Arbeitskritik, wie sie von den deutschsprachigen wertkritischen Ansätzen seit Ende der 80er-Jahre entwickelt wurde. Die ähnlich argumentierende Theoriebildung von Postone reicht bis in die 70er-Jahre zurück, wurde im Laufe der 80er-Jahre ausgearbeitet und seit Beginn der 90er-Jahre in fortgeschrittener Gestalt präsentiert (in der deutschen Übersetzung des bisherigen Hauptwerks erst 2003). In Deutschland entstand die Wert- und Arbeitskritik weitgehend unabhängig von einer Postone-Rezeption; ein Hinweis darauf, dass die Weiterentwicklung und Aufhebung der marxschen Theorie zur radikalen Arbeitskritik gewissermaßen in der Luft lag als Antwort auf die kategorial begriffslose bürgerliche Debatte über die „Krise der Arbeitsgesellschaft", wie sie theoretisch von Hannah Arendt schon Ende der 50er-Jahre eröffnet worden war und im Zuge der Weltkrise der 3. industriellen Revolution (anwachsende strukturelle Massenarbeitslosigkeit) ungeahnte Aktualität und Brisanz gewonnen hat.

Laut Postone „ist Arbeit historisch spezifisch und nicht transhistorisch zu verstehen. Die Auffassung von Marx, dass Arbeit die gesellschaftliche Welt konstituiert und Quelle allen Reichtums ist, bezieht sich demnach in seiner späten Kritik nicht auf Gesellschaft im allgemeinen, sondern allein auf die kapitalistische beziehungsweise moderne Gesellschaft" (Moishe Postone, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, Freiburg 2003, 23). In dieser Hinsicht bricht Postone entschieden mit dem Arbeits-Positivismus sämtlicher bisheriger Marxismen und unterscheidet „zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Verfahren kritischer Analyse...: einer Kritik des Kapitalismus vom Standpunkt der Arbeit auf der einen und einer Kritik der Arbeit im Kapitalismus auf der anderen Seite. Ersteres, das auf einem transhistorischen Verständnis von Arbeit beruht, unterstellt, dass zwischen den Bestimmungen, die das gesellschaftliche Leben des Kapitalismus kennzeichnen (zum Beispiel Markt und Privateigentum), und der gesellschaftlichen Sphäre, die durch Arbeit konstituiert wird, eine strukturelle Spannung existiert. Arbeit bildet hier die Grundlage der Kapitalismuskritik; sie stellt den Standpunkt dar, von dem aus kritisiert wird. Dem zweiten Analyseverfahren dagegen gilt Arbeit im Kapitalismus als historisch spezifisch; sie konstituiere die wesentlichen Strukturen dieser Gesellschaft. Aus dieser Perspektive wird Arbeit daher zum Gegenstand der Kritik der kapitalistischen Gesellschaft" (Postone, a.a.O., 25, Hervorheb. Postone).

Arbeit als Standpunkt der Kritik oder Arbeit als Gegenstand der Kritik, damit ist der Gegensatz auf den Punkt gebracht, wie weiter oben schon angedeutet. Wobei es eben um Arbeit als Kategorie oder Wesensbestimmung geht, nicht um eine

bloß akzidentielle, kategorial jedoch affirmative Arbeitskritik wie z.B. im Operaismus (etwa am äußeren Abhängigkeitscharakter der Lohnarbeit, an schlechten Arbeitsbedingungen usw.). Von dieser neuen, negativen Wesensbestimmung der Arbeit aus kann Postone dann die zirkulative bzw. distributive Verkürzung der bisherigen marxistischen Kapitalismuskritik aufrollen und die (bereits zitierten) Kritiken an den entsprechenden Theorien von Lukacs, Sohn-Rethel usw. entfalten. Diese Leistung von Postone ist umso höher zu veranschlagen, als er über mehr als ein Jahrzehnt zum Dasein eines völligen Solitärs verurteilt war; die Publikationen, in denen er seinen Ansatz fortentwickelt hat, sind weitgehend ohne Resonanz und auch in diversen Sammelbänden unvermittelte Fremdkörper geblieben, denen von der akademischen Community (gerade auch der deutschen Vertreter der kritischen Theorie) eine adäquate Diskussion großenteils verweigert wurde, weil sie über das eingeschliffene Verständnisraster hinausgingen. Umso bewundernswerter die Hartnäckigkeit, mit der Postone seinen theoretischen Weg verfolgt und seinen Ansatz weiter entwickelt hat.

Dieser diskursiven Isolierung über einen langen Zeitraum hinweg ist es dann vielleicht auch geschuldet, dass Postone die Kritik der Arbeit, das heißt der Abstraktion „Arbeit", noch nicht konsequent zu Ende gedacht hat. Wenn er wie in obigem Zitat von „Arbeit im Kapitalismus" spricht, impliziert diese Redeweise „Arbeit" auch außerhalb des Kapitalismus; das Problem der Abstraktion hinsichtlich eines Begriffs von „Tätigkeit schlechthin" als menschliche Entäußerung und der Realabstraktion als deren bewusstlosem Handlungsvollzug wird so unzureichend ausgeleuchtet und die Kritik bleibt unvollständig.

Diesem Dilemma begegnet man in Postones Analyse auf Schritt und Tritt. Er möchte die „Arbeit im Kapitalismus" von einem vermeintlich unproblematischen, als selbstverständlich vorausgesetzten und nicht weiter thematisierten Begriff von „Arbeit" abgrenzen, indem er postuliert, dass allein im Kapitalismus „die Basiskategorien des gesellschaftlichen Lebens ... Kategorien der Arbeit sind. Dies ist alles andere als selbstverständlich und kann mit dem allgemeinen Hinweis auf die offensichtliche Relevanz der Arbeit für das gesellschaftliche Leben der Menschen nicht begründet werden" (Postone, a.a.O., 50). Postone akzeptiert also ohne weitere Prüfung den Verweis auf eine angeblich „offensichtliche Relevanz der Arbeit" für gesellschaftliches Leben schlechthin, möchte sich damit jedoch nicht zufrieden geben, indem er die spezifische Rolle der Arbeit als Prinzip gesellschaftlicher Synthesis allein im Kapitalismus betont. Er stellt sich gar nicht erst die Frage, ob außerhalb dieser modernen Konstitution ein abstrakt-allgemeiner Begriff von Arbeit überhaupt noch Sinn macht und historisch existiert hat.

Insofern findet sich auch bei Postone noch ein doppelter Begriff der Arbeits-Abstraktion, wobei der vermeintlich unproblematische ganz wie gehabt als transhistorische Kategorie verbleibt. So behauptet Postone, „dass sich die Form der Arbeit und das tatsächliche Gefüge gesellschaftlicher Verhältnisse in verschie-

denen Gesellschaftsformationen voneinander unterscheiden" (a.a.O., 55). Der Kapitalismus unterscheidet sich also von anderen Formationen nicht dadurch, dass er allein die „Form Arbeit" hervorgebracht hat (womit die ebenfalls allein für die moderne Konstitution gültige „Form Subjekt" korrespondiert), sondern lediglich durch die „Form der Arbeit". Es soll sich also nur um einen Formunterschied hinsichtlich eines an sich doch wieder transhistorischen und damit ontologischen Sachverhalts handeln, ganz wie in der aporetischen Argumentation von Marx. Spezifisch kapitalistisch wäre also laut Postone die gesellschaftlich synthetisierende Funktion der Arbeit, wobei darunter nur die „Verausgabung unmittelbarer menschlicher Arbeit" (a.a.O., 60) im Produktionsprozess zu fassen sei: „Diese – historisch einzigartige – gesellschaftliche Qualität unterscheidet die Arbeit im Kapitalismus von der Arbeit in anderen Gesellschaften" (a.a.O., 88).

Damit ist natürlich eine gewisse Konfusion hinsichtlich der transhistorischen oder spezifisch historischen (allein der Moderne zugehörigen) Gültigkeit des abstrakten Arbeitsbegriffs gesetzt. Postone ahnt dies, wenn er gelegentlich den scheinbar unproblematischen ontologisch-transhistorischen Arbeitsbegriff, der bei ihm noch spukt, in dennoch unwillkürlich problematisierender Weise formuliert: „In allen Gesellschaften gibt es unterschiedliche Ausprägungen dessen, was wir üblicherweise Arbeit nennen" (a.a.O., 233). Diese Formulierung impliziert bereits, dass „wir" (die in die Arbeitskategorie hineinsozialisierten modernen Menschen) „üblicherweise" auch hinsichtlich anderer Gesellschaften etwas „Arbeit nennen", was dieser Abstraktion in Wirklichkeit gar nicht entspricht. Das wird noch deutlicher, wenn Postone von „arbeitsförmigen Tätigkeiten" (a.a.O., 233) in nicht-kapitalistischen Gesellschaften spricht. Der merkwürdige Ausdruck macht den impliziten Skrupel bei Postone hinsichtlich der von ihm noch gewissermaßen sekundär mitgeschleppten transhistorischen Arbeitskategorie deutlich, der jedoch nicht explizit wird.

In diesem Zusammenhang kommt Postone auch noch einmal auf das Verhältnis von Abstraktion und Realabstraktion hinsichtlich des Arbeitsbegriffs zu sprechen, und zwar anhand des bei Marx formulierten Doppelcharakters der Arbeit als konkrete und abstrakte: „Diese Ausgangsbestimmung des Doppelcharakters der Arbeit im Kapitalismus sollte nicht aus ihrem Zusammenhang gelöst werden, etwa indem man unterstellt, die verschiedenen Formen konkreter Arbeit seien allesamt nichts weiter als Formen von Arbeit im allgemeinen. Eine derartige Feststellung ist analytisch wertlos, da sie für die arbeitsförmigen Tätigkeiten aller Gesellschaften getroffen werden kann, also auch für die, in denen die Warenproduktion nur marginale Bedeutung hat. Schließlich haben ja alle Formen der Arbeit eben das gemeinsam, dass sie Arbeit sind... Was im Kapitalismus die Arbeit allgemein macht, ist nicht die Binsenwahrheit, dass sie der gemeinsame Nenner aller verschiedenen spezifischen Arten der Arbeit ist. Vielmehr ist es die gesellschaftliche Funktion der Arbeit, die sie allgemein macht. Als eine gesell-

schaftlich vermittelnde Tätigkeit abstrahiert die Arbeit von der Besonderheit ihres Produkts, und somit von der Besonderheit ihrer eigenen konkreten Form. In der marxschen Analyse bringt die Kategorie der abstrakten Arbeit diesen realen gesellschaftlichen Abstraktionsprozess zum Ausdruck. Sie basiert nicht auf einem bloß begrifflichen Abstraktionsprozess" (a.a.O., 235, Hervorheb. Postone).

Obwohl Postone hier die spezifische Art von Allgemeinheit der Arbeit im Kapitalismus hervorhebt, die einen solchen Allgemeinheitsbegriff überhaupt erst sinnvoll macht, gesteht er trotzdem die rein begriffliche Abstraktion „Arbeit" im Sinne eines scheinbar schlichten Oberbegriffs (die erste Ebene der affirmativen Abstraktifizierung bei Wolf, s.o.) als an sich vernünftige zu, die er jedoch (immerhin im Gegensatz zu Wolf) als „analytisch wertlos" und als „Binsenwahrheit" begreift, um dagegen die damit inkompatible kapitalistische Arbeits-Abstraktion als gesellschaftliche Synthesis zu setzen. Postone sieht aber nicht, daß der bloße Oberbegriff „Arbeit" gerade deswegen „analytisch wertlos" ist, weil er eben auch alles andere als eine „Binsenwahrheit" darstellt. Als eine solche kann er nur unter kapitalistischen Verhältnissen erscheinen, weil die bloß begrifflich verstandene Abstraktion nichts als ein gedanklicher Reflex der allein der Moderne angehörigen Realabstraktion ist und auch als solche sonst in dieser Weise historisch gar nicht existiert.

Die letzte Unklarheit hinsichtlich des abstrakten Arbeitsbegriffs setzt sich dann bei Postone auch im Hinblick auf jene marxschen Aussagen über eine angeblich transhistorische „Ökonomie der Zeit" fort, die ein Moment der Wertbestimmung über den Kapitalismus hinaus beinhalte, worauf sich ja Rubin, Lukacs, Wolf usw. mit Emphase berufen haben. Auch Postone nimmt dieses Argument auf, gewichtet es allerdings erkennbar anders und weniger affirmativ: „Die marxsche Aussage, dass Erwägungen zur Arbeitszeit in einer postkapitalistischen Gesellschaft weiterhin von Bedeutung wären, bedeutet ... nicht, dass die Form des Reichtums zeitliche statt stoffliche Form hätte... Zwar bliebe eine Ökonomie der Zeit von Bedeutung, würde aber vermutlich beschreibenden Charakter haben ... folglich könnte die Beziehung zwischen Erwägungen zur Verausgabung von Zeit und solchen zur Produktion von Reichtum eine wesentlich andere sein als dort, wo der Wert die gesellschaftliche Form des Reichtums ist... Die marxsche Vorstellung von einer möglichen postkapitalistischen Ökonomie der Zeit und seine Analyse des Kapitalismus als einer zeitlichen Form des Reichtums sind deshalb nicht identisch und sollten unterschieden werden" (a.a.O., 570 ff.).

Es ist nun aber so, dass Marx selber diesen Unterschied eben gerade nicht macht, sondern das Fortwirken einer „Ökonomie der Zeit" ausdrücklich als Fortwirken eines Moments der Wertform bezeichnet, das darüber hinaus ontologisch-transhistorischen Charakter habe. Mit anderen Worten: Marx sieht noch nicht die bereits oben skizzierte Differenz historischer Zeitbegriffe und Zeitformen; für ihn gilt schlichtweg die abstrakte Fließzeit von Newton, Kant und der mo-

dernen Betriebswirtschaft. Die Differenz, die Postone sehr zu Recht aufmacht, verbietet es eigentlich, davon zu sprechen, dass die „Ökonomie der Zeit" weiter „von Bedeutung" bleibe. Postone spricht wohlweislich von „einer" statt von „der" Ökonomie der Zeit, aber eine qualitativ andere Art der Zeitbestimmung wäre eben auch keine abstrakt „ökonomische" mehr, als ob „Zeitersparnis" ein Wert an sich sein könnte, unabhängig vom Inhalt. Postones Einsicht beißt sich mit seinem (halbherzigen) Festhalten am Buchstaben des Begriffs, hinsichtlich des abstrakten Zeitbegriffs ganz genauso wie hinsichtlich des abstrakten Arbeitsbegriffs.

Abermals wiederholt sich dieses Dilemma bei der Erörterung der so genannten „Notwendigkeit" im Sinne „notwendiger Arbeit". Marx führt diese Bestimmung bekanntlich in doppelter Weise ein, einmal als gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeit, bezogen auf den menschlichen Energieaufwand im Kapitalismus auf der Basis eines bestimmten Standards der Produktivität (also rein kapitalistisch immanent), und einmal als transhistorische Notwendigkeit von Arbeit schlechthin, als „Reich der Notwendigkeit", von dem ein Residuum auch nach dem Kapitalismus übrig bleiben müsse, jenseits dessen sich dann das „Reich der Freiheit" erheben könne.

Postone kritisiert letztere Bestimmung nicht, obwohl er dies aufgrund seiner eigenen Argumentation eigentlich müsste, sondern verdoppelt den Begriff der „Notwendigkeit" von „Arbeit" ähnlich wie den der Zeitökonomie, indem er postuliert, dass „man auch bei der Betrachtung des Verhältnisses von Arbeit zur gesellschaftlichen Notwendigkeit zwischen transhistorischer, gesellschaftlicher Notwendigkeit und historisch bestimmter, gesellschaftlicher Notwendigkeit unterscheiden (muss). Ein Beispiel für erstere Art von Notwendigkeit ist für Marx, dass irgendeine Form konkreter Arbeit, wie auch immer bestimmt, notwendig ist, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur und folglich die Aufrechterhaltung menschlichen gesellschaftlichen Lebens zu vermitteln. Eine solche Tätigkeit ist nach Marx eine notwendige Bedingung der menschlichen Existenz in allen Gesellschaftsformen ... Als Folge ihres Doppelcharakters ist die warenförmige Arbeit demnach für Marx an zwei unterschiedliche Formen von Notwendigkeit gebunden, eine transhistorische und eine für den Kapitalismus spezifische" (a.a.O., 572 f.).

Über den Begriff der „Notwendigkeit" hinsichtlich des Gebrauchswerts (dessen logische Gebundenheit an die Wertvergesellschaftung Postone ebenfalls nicht thematisiert) schmuggelt sich also doch wieder ein explizit ontologischer Arbeitsbegriff in die damit ansonsten völlig inkompatible Argumentation ein. Das ist vielleicht auch dem Versuch von Postone geschuldet, die Arbeits- und Wertkritik als neue Lesart eines in sich geschlossenen, sozusagen widerspruchsfreien und „ganzen" Marx zu präsentieren, was nur zu Inkonsistenzen führen kann. Viel näher liegt es, bei Marx einen Widerspruch von Arbeitsontologie einerseits und Arbeits- bzw. Wertkritik andererseits aufzumachen, der seiner historischen Situation entspricht.

Ganz deutlich wird der Rückfall in die Arbeitsontologie, sobald Postone auf die Perspektiven einer postkapitalistischen Gesellschaft zu sprechen kommt. Diese impliziert für ihn „auch die Möglichkeit eines anderen Produktionsprozesses – eines Prozesses, der auf einer neuen, emanzipatorischen Struktur gesellschaftlicher Arbeit basiert" (a.a.O., 57). Dabei handle es sich um „nicht-entfremdete Arbeit frei von unmittelbaren und abstrakten gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen" (a.a.O., 67). So verfällt Postone in dieser Hinsicht sogar in den Jargon der alten Arbeiterbewegung, wenn auch mit einer paradoxen Wendung: „Die Emanzipation der Arbeit erfordert die Emanzipation von (entfremdeter) Arbeit" (a.a.O., 66). Bezeichnenderweise steht das die Paradoxie auflösen sollende Adjektiv in Klammern; es trägt nichts zur Klärung bei. Lässt man es weg, bleibt das Paradoxon pur stehen, das zwei entgegengesetzte Paradigmen nur äußerlich zusammenschließt: Die Emanzipation der Arbeit kann nicht gleichbedeutend sein mit Emanzipation von Arbeit. Das, wovon sich die Menschen emanzipieren müssen, steckt schon in der Abstraktion „Arbeit" als solcher, als Wesensbegriff negativer Vergesellschaftung. Hier handelt es sich also nicht um eine Realparadoxie, die begrifflich reproduziert würde, sondern um einen begrifflichen Widerspruch bei Postone selbst (ähnlich wie bei der marxschen Aporie hinsichtlich des Arbeitsbegriffs).

Dieser Widerspruch in Postones Argumentation setzt sich auch hinsichtlich der Totalität kapitalistischer Gesellschaftlichkeit fort. Einerseits betont er, dass es die abstrakte Arbeit ist, die diese Totalität stiftet, und dass daher jene mit dieser zusammen „abzuschaffen" sei. Gleichzeitig verlängert er jedoch bestimmte Momente dieser Totalität über den Kapitalismus hinaus, im schlechten hegelschen Sinne einer affirmativen „Aufhebung" (wobei das Wesen gerade beibehalten wird); und zwar besonders deutlich hinsichtlich der politischen Sphäre, die er offensichtlich nicht als historisch-spezifisch, sondern wiederum als ontologisch versteht. Statt die Arbeitskritik mit logischer Konsequenz auch als Demokratiekritik zu formulieren, möchte Postone so „eine erneuerte demokratische Kritik des Kapitalismus" (a.a.O., 40) leisten und propagiert eine „postkapitalistische Demokratie" (a.a.O., 78); ein Widerspruch in sich und ganz auf der Linie des affirmativen Demokratiebegriffs im traditionellen Marxismus, der dort gerade jener zirkulativ-distributiven Beschränkung des Kapitalbegriffs entspricht, die Postone andererseits so zutreffend kritisiert.

Diese Kritikpunkte sollen und können allerdings das Verdienst von Postone nicht schmälern, als Erster den Durchbruch zur Überwindung der modernen, auch im traditionellen Marxismus noch als selbstverständlich geltenden Arbeitsontologie geschafft zu haben. Diese bahnbrechende Leistung kann gar nicht genug gewürdigt werden. Trotz der noch mitgeschleppten Momente von Ontologisierung besteht der entscheidende Unterschied zum Arbeitsmarxismus darin, dass Postone der Arbeit im Kapitalismus, auch der konkreten im ma-

teriellen Produktionsprozess, jeden transhistorischen Charakter abspricht. Er legt eindeutig klar, „dass die Arbeit, die den Wert konstituiert, nicht mit Arbeit in einem transhistorischen Sinne identifiziert werden sollte. Sie stellt vielmehr eine historisch spezifische Form dar, die mit der Aufhebung des Kapitalismus abgeschafft, nicht jedoch verwirklicht wird" (a.a.O., 61).

Der ontologisch-transhistorische Arbeitsbegriff, der dann bei Postone trotzdem noch übrig bleibt, ist nur noch ein leeres Verlegenheitsprodukt, Spuk eines eigentlich schon überwundenen Verständnisses; und übrigens auch inkonsistent, denn gäbe es „Arbeit" wirklich in einem transhistorischen Sinne, dann müsste es sie auch im Kapitalismus geben, der ja nicht außerhalb der Geschichte existiert. Entweder es gibt eine Arbeitsontologie oder es gibt keine; aber es geht nicht, dass es sie vor und nach dem Kapitalismus gibt, aber nicht im Kapitalismus. Das wäre zu viel des Historisch-Spezifischen. Wenn die „Arbeit im Kapitalismus" ein rein historisches, negatives Verhältnis darstellt, kann es keine „andere", transhistorische Arbeit mehr geben, sondern dieses Abstraktum gehört als gesellschaftlich-allgemeines Verhältnis allein der warenproduzierenden Moderne und deren Konstitutionsgeschichte an. Auch die bloß begriffliche Abstraktion „Arbeit" ist als Begriff gesellschaftlicher Allgemeinheit an dieses Verhältnis gebunden; der Begriff als Begriff ist ein Produkt der vorgängigen Realabstraktion und nicht getrennt davon als transhistorischer zu verstehen.

Abstrakte Arbeit und Wert als gesellschaftliches Apriori

Was in der wertkritischen Auseinandersetzung um die Arbeits-Abstraktion aufscheint und von Postone auch thematisiert wird, ist das Problem des realen Apriori in der gesellschaftlichen Konstitution. Oder genauer gesagt: Ist die abstrakte Arbeit ein Produktions- oder bloß ein Zirkulationsbegriff, der Ausgangspunkt oder bloß ein Durchgangspunkt? Dieses weiter oben anhand der zirkulativen Verkürzung des Begriffs der abstrakten Arbeit im traditionellen Marxismus bereits skizzierte Problem ist hier noch einmal genauer aufzunehmen, um seine Implikationen auszuleuchten. Es ist eigentlich merkwürdig, dass der klassische Arbeiterbewegungsmarxismus auf dieses Problem nicht gekommen ist, was wohl wesentlich seiner modernisierungsideologischen Funktion zugeschrieben werden kann. Abstrakte Arbeit wird so einerseits zur positivistischen, unreflektierten Definition (im Realsozialismus positiviert zum „Hausgebrauch" wie bei Günther Mittag u.Co.). Andererseits wird sie implizit als Zirkulationsbegriff genommen, was dann wie gezeigt bei den reflektierteren westlichen Theoretikern wie Sohn-Rethel explizit wird im Begriff der abstrakten Arbeit als „Tauschabstraktion" erst jenseits der Produktionssphäre. So selbstverständlich auch bei Dieter Wolf: „Nur im Austausch werden die einzelnen Arbeiten so als abstrakt-menschliche Arbeit

aufeinander bezogen, dass diese zur Arbeit in historisch-spezifischer Form wird" (Dieter Wolf, Der dialektische Widerspruch im Kapital, a.a.O., S. 79).

Das entspricht natürlich völlig der Aufspaltung des kapitalistischen Reproduktionsprozesses in eine ontologisch-transhistorische Sphäre der konkreten Arbeit, des materiellen Produktionsprozesses einerseits, und in eine spezifisch kapitalistische Sphäre des Tausches oder Marktes, der „anarchischen" Markt-Regulation andererseits, wobei die ontologisierte Produktionssphäre von der spezifisch kapitalistischen Zirkulationssphäre „befreit" werden soll („Befreiung der Arbeit"). Paradoxerweise „wird" so „die Arbeit" zur „Arbeit in historisch-spezifischer Form" gar nicht in der Arbeit selber und damit auch nicht als tatsächliche Verausgabung von Arbeitskraft im realen Produktionsprozess, sondern einzig außerhalb der Arbeit in deren gesellschaftlichem Jenseits als Austauschprozess oder Markthandlung, wenn es sich gar nicht mehr um tätige Arbeit handelt, sondern bloß noch um deren fetischistischen Widerschein an den Produkten als Waren.

Postone hat dieses Muster aufgebrochen, indem er die abstrakte Arbeit explizit aus ihrer bloßen Zirkulationsbestimmung herausgenommen und damit die kapitalistische Reproduktion als Ganzes ent-ontologisiert hat. Ein solcher Ansatz konnte, wie sich unschwer erkennen lässt, nicht nur aus dem Kontext einer Aufarbeitung der marxistischen Theoriegeschichte heraus entstehen, sondern hatte ebenso den Kontext der sozial-ökologischen Debatte der 80er-Jahre als Bezugsfeld. Damals stand die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen durch betriebswirtschaftliche „Externalisierung von Kosten" im Vordergrund der gesellschaftskritischen Debatte und Parolen wie „Anders arbeiten, anders leben" hatten Konjunktur. Diese Debatte blieb noch ganz unreflektiert hinsichtlich der gesellschaftlichen Formbestimmung durch abstrakte Arbeit und Wertlogik; Postone war der Erste, der eine arbeits- und wertkritisch transformierte Weiterentwicklung der marxschen Theorie in dieser Auseinandersetzung geltend machen wollte. Diese Problemstellung ist heute aktueller und drängender denn je.

Hatte der traditionelle Marxismus die soziale Dimension des realen kapitalistischen Produktionsprozesses, den sozialen Unterwerfungscharakter der betriebswirtschaftlichen Funktionssphäre, stets verkürzt aus der bloß äußerlich und subjektiv-willensmäßig verstandenen juristischen Eigentumsbestimmung (den Produzenten „gehören" die Produktionsmittel nicht) abgeleitet und nicht aus dem Wesen der konkret-abstrakten Produktionslogik selbst als Verwertungsprozess, was seiner Positivierung und Ontologisierung der vermeintlich bloß „konkreten" Produktionssphäre entspricht, so musste er dementsprechend den ökologischen Zerstörungscharakter des kapitalistischen Produktionsprozesses entweder völlig ableugnen (so einige realsozialistische Ideologen in der Apologie der ebenso die Naturgrundlagen zerstörenden „sozialistischen" Betriebswirtschaft) oder dieses Problem ganz genauso auf die juristische Eigentumsfrage im traditionellen Verständnis verkürzen.

Der eigentlich nahe liegende Gedanke, den marxschen Begriff der abstrakten Arbeit im Sinne einer sozialökologischen Kritik des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst in seiner materiellen „Produktionslogik" nutzbar zu machen, blieb so verschlossen. Der Marxismus mit seiner traditionellen Fixierung auf Zirkulation (Marktanarchie), Distribution (Verteilungskampf in der Geldform) und damit auf die äußerlich verstandene politisch-juristische Dimension (Eigentumsverhältnisse, Staatseingriffe) musste daher an der gesellschaftlich aufgebrochenen sozial-ökologischen Problematik vorbeidenken, während die sozialökologische Bewegung selbst begriffslos und konkretistisch blieb, also unfähig zur Kritik an der „Substanz des Kapitals"; was durch die Themaverfehlung der Marxisten nur befestigt statt überwunden werden konnte.

Der entscheidende Punkt besteht darin, ob die Arbeits-Abstraktion oder Realabstraktion konsequent als Produktionslogik gedacht werden kann oder ob sie zirkulativ verkürzt bleibt. Damit gleichbedeutend ist die Frage nach der Priorität der abstrakten Arbeit. Bildet sie das Apriori der kapitalistischen Reproduktion als Totalität und wird damit ihre Gültigkeit bereits im „konkreten" Produktionsprozess selbst gesetzt, oder handelt es sich lediglich um eine sekundäre „Tauschabstraktion"? Der traditionelle Marxismus nahm letzteres meist implizit an, weil er die kapitalistische Form der industriellen Produktion nur ganz äußerlich denken konnte und die Abstraktionslogik als totalitäre Destruktionskraft historisch noch nicht ausgereift war; und wo die Formulierung explizit wurde wie bei Sohn-Rethel, blieb sie eine definitorische Setzung ohne diskursive Referenz.

Abstrakte Arbeit als gesellschaftliches Apriori oder bloß als „Tauschabstraktion" und damit sekundäres Zirkulationsprodukt, diese Alternative ist aber identisch mit derjenigen, ob der Wert der Waren im Produktionsprozess „produziert" wird oder erst in der Zirkulationssháre „entsteht". Denn abstrakte Arbeit als Substanz des Kapitals ist ja nichts anderes als die „wertbildende Substanz", also das, was den Wert konstituiert. Auf den ersten Blick wirkt das Problem irritierend. Denn natürlich wird der Wert durch Arbeit produziert, oder etwa nicht? Ist dies nicht das feierliche Credo des Arbeiterbewegungsmarxismus, sein „Standpunkt der Arbeit", seine Glorifizierung des „wertschaffenden" Proletariats? Die Ironie der Sache will es, dass sich der traditionelle Marxismus in seinem eigenen „Standpunkt" gewissermaßen auf den Kopf stellt, denn obwohl er die „wertschaffende Klasse" als produktive affirmiert, reduziert er die Wertabstraktion gleichzeitig auf die Zirkulationssphäre.

Einerseits soll die Produktion nur durch „konkrete Arbeit" und damit durch die Herstellung von „Gebrauchswerten" bestimmt sein, während der Abstraktionsvorgang angeblich erst sekundär in der Zirkulationssphäre vorgenommen wird; andererseits ist ganz positiv von der „Produktion" des Werts durch „Arbeit" die Rede. Einerseits also der Produzentenstolz im Sinne einer über den schnöden Tauschwert vermeintlich erhabenen Gebrauchswertschöpfung, die von der

kapitalistischen Wertlogik nur äußerlich (im Sinne der verkürzt verstandenen juristischen Eigentumsbestimmung) überformt worden sei; andererseits derselbe Produzentenstolz im Sinne der „Wertschöpfung" selbst, wobei ausgerechnet die kapitalistische abstrakte Allgemeinheit gerade als die „Würde" der Arbeit erscheint. Es ist bezeichnend, dass dem Marxismus dieser eigene haarsträubende Widerspruch gar nicht weiter aufgefallen ist. Indem sich dieses Denken in einem solchen Widerspruch bewegt, so könnte man sagen, reflektiert es die negative Totalität oder Einheit von abstrakter und konkreter Arbeit, aber ganz bewusstlos und ohne einen kritischen Begriff dieser Totalität.

Inzwischen ist das Problem sowohl objektiv in der historischen Entfaltung kapitalistischer Destruktivkräfte als auch diskursiv durch das Aufkommen des wertkritischen Ansatzes so weit herangereift, dass es nun sogar seitens der traditionsmarxistischen Selbstapologetik explizit formuliert werden muss. So betitelt etwa der Berliner Politologe Michael Heinrich, der eine Art werttheoretische Mischung aus halb traditionsmarxistischen, halb postmodernen Positionen vertritt, in seiner jüngst erschienenen Einführung zur Kritik der politischen Ökonomie den entsprechenden Abschnitt über die „gespenstische Gegenständlichkeit" der Warenform ausdrücklich mit der Frage: „Produktions- oder Zirkulationstheorie des Werts?" (Michael Heinrich, Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004, 51). Und er entscheidet sich selbstverständlich für die Zirkulationstheorie: „Demnach ist es also erst der Tausch, der die Abstraktion vollzieht, die abstrakter Arbeit zugrunde liegt... Wertgegenständlichkeit besitzen die Waren nicht als Vergegenständlichung von konkreter Arbeit, sondern als Vergegenständlichung abstrakter Arbeit. Wenn aber, wie eben skizziert, abstrakte Arbeit ein nur im Tausch existierendes gesellschaftliches Geltungsverhältnis ist (privat verausgabte Arbeit gilt als wertbildende, abstrakte Arbeit), dann existiert auch die Wertgegenständlichkeit der Waren erst im Tausch" (Heinrich, a.a.O., 48, 51).

Für Heinrich ist also ganz im Sinne des traditionellen Marxismus die abstrakte Arbeit kein Produktionsverhältnis, sondern nur ein sekundäres Zirkulationsverhältnis oder „Geltungsverhältnis" in diesem Sinne, was die eigentliche reale Produktionstätigkeit im Kapitalismus als „nur konkrete" und das „Produktionsverhältnis" als kapitalistisches einzig durch die rein äußerlich gesetzte juristische Eigentumsfrage bestimmtes impliziert. Heinrich reißt angesichts der fortgeschrittenen Problemlage noch nicht einmal die Latte, sondern er springt weit unten durch. In der Abgrenzung vom wertkritischen Ansatz tut er sich etwas darauf zugute, angeblich den „authentischen" und „ganzen" Marx im Gegensatz zur wertkritischen Historisierung in einen „doppelten Marx" darzustellen; aber genau an diesem Punkt ist es der authentische Marx selber, der Heinrich widerlegt.

Für eine Argumentation wie die von Heinrich ist Wert oder Wertgegenständlichkeit identisch mit Tauschwert, das heißt mit der Beziehung der Waren aufeinander im Verhältnis von „relativer Wertform" und „Äquivalentform", wobei

letztere den Tauschwert der ersteren in ihrer Naturalform „darstellt", bis hin zur Konstitution des Geldes als der „allgemeinen Äquivalentform" (der „ausgesonderten Ware", die für alle anderen Waren diese Darstellungsform übernimmt). Wenn Wert, Wertgegenständlichkeit oder die „Form Wert" aber identisch ist mit dem Tauschwert, dann wird Wert tatsächlich erst in der Zirkulation konstituiert als „Wertform" im Sinne der Beziehung von Waren aufeinander. Dann „ist" Wert nichts anderes als diese Beziehung, und eine einzelne Ware kann es als solche nicht für sich geben – die Produkte am Ende des Produktionsprozesses, etwa in der Lagerhalle der Fabrik, wären noch gar keine Waren im Sinne der Wertform, sondern erst einmal bloße Gebrauchsgüter, die erst durch den Verkauf auf dem Markt eigentlich Wert- und damit Warenform annehmen können. Das sagt Heinrich ganz ausdrücklich: „Wertgegenständlichkeit ist überhaupt keine Eigenschaft, die ein Ding einzeln, für sich besitzen kann. Die Wertsubstanz, die diese Gegenständlichkeit begründet, kommt den Waren nicht einzeln zu, sondern nur gemeinsam im Austausch" (Heinrich, a.a.O., 51, Hervorheb. Heinrich).

Das ist aber nun eben ganz und gar nicht die Argumentation von Marx. Schon rein logisch oder „methodisch" nicht, denn dann wäre die Wesensbestimmung „Wert" identisch mit der Erscheinungsform „Tauschwert", Wesen und Erscheinung fielen also unmittelbar zusammen (wie es übrigens typisch ist für das postmoderne Denken, das gerade dadurch die gesellschaftlich-historische Konstitutionsproblematik grundsätzlich verfehlt). Marx dagegen macht die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung auf, in der er überhaupt erst die Notwendigkeit theoretischer Reflexion begründet sieht: „...alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen" (Karl Marx, Das Kapital Bd. III, Berlin 1965, MEW 25, 825). Deshalb nimmt Marx immer wieder Bezug auf den entscheidenden Unterschied „von allen Erscheinungsformen und ihrem verborgnen Hintergrund. Die ersteren reproduzieren sich unmittelbar spontan, als gang und gäbe Denkformen, der andre muss durch die Wissenschaft erst entdeckt werden" (Das Kapital Bd. I, MEW 23, 564).

Ganz offensichtlich begnügt sich Heinrich, indem er Wesen und Erscheinung, Wert bzw. Wertgegenständlichkeit und Tauschwert unmittelbar in eins fallen lässt, mit dem, was sich „spontan reproduziert", mit den „gang und gäbe Denkformen". Er bleibt an der Erscheinungsform kleben und verfehlt deren „verborgenen Hintergrund", outet sich somit in diesem Punkt gewissermaßen als ein marxistischer Vulgärökonom. Marx dagegen reflektiert ganz klar hinsichtlich abstrakter Arbeit und Wert die Differenz zur Erscheinungsform des Tauschwerts. Indem er von letzterem zunächst ausgeht, zeigt er gerade die Unmöglichkeit, die Erscheinungsform für sich zu erklären: „Der Tauschwert scheint daher etwas Zufälliges und rein Relatives, ein der Ware innerlicher, immanenter Tauschwert ... also eine contradictio in adjecto" (MEW 23, 51).

In der Gleichsetzung der verschiedenen Waren auf dem Markt wird jedoch implizit auf deren gemeinsame Substanz, das heißt auf ein beiden und damit jeder für sich inhärentes Gemeinsames verwiesen, das bereits da sein muss, bevor sie in Beziehung zueinander gesetzt werden: „Was besagt diese Gleichung? Dass ein Gemeinsames von derselben Größe in zwei verschiednen Dingen existiert ... Beide sind also gleich einem Dritten, das an und für sich weder das eine noch das andere ist. Jedes der beiden, soweit es Tauschwert, muss also auf dies Dritte reduzierbar sein" (MEW 23, 51). Deshalb „sind" die Waren als Wertgegenständlichkeiten bereits vor dem Austausch „Gallerten" von „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, dass in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte – Warenwerte" (a.a.O., 52). Sie sind dies also bereits als Werte, nicht erst als Tauschwerte, bereits als Gegenstände und Resultate der Produktion, nicht erst der Zirkulation. Deswegen sind Wert und Tauschwert nicht unmittelbar identisch; Wert ist die Wesensbestimmung, Tauschwert deren Erscheinungsform: „Das Gemeinsame, was sich im Austauschverhältnis oder Tauschwert der Ware darstellt, ist also ihr Wert. Der Fortgang der Untersuchung wird uns zurückführen zum Tauschwert als der notwendigen Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts, welcher zunächst jedoch unabhängig von dieser Form zu betrachten ist" (a.a.O., 53).

Genau dies, die „Form Wert" zunächst einmal unabhängig von ihrer „Erscheinungsform Tauschwert" zu betrachten, ist jedoch Michael Heinrich ebenso unmöglich wie dem gesamten traditionellen Marxismus und der gesamten bürgerlichen Vulgärökonomie. Sie betrachten den Wert nur als Tauschwert, nur als Erscheinung in der Beziehung von verschiedenen Waren aufeinander. Marx dagegen sagt ausdrücklich, dass eine solche Betrachtung verkürzt und geradezu falsch ist: „Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäbe Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und ‚Wert'. Sie stellt sich dar als dies Doppelte was sie ist, sobald ihr Wert eine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwerts, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware. Weiß man das jedoch einmal, so tut jene Sprechweise keinen Harm, sondern dient zur Abkürzung" (MEW 23, 75).

Die Ware an sich, auch schon als einzelne, „ist" also Gebrauchsgegenständlichkeit und Wertgegenständlichkeit; letztere „erscheint" jedoch („stellt sich dar") erst im Austauschverhältnis. Damit jedoch etwas erscheinen oder sich darstellen kann, muss es schon an sich da sein. Deshalb sagt Marx noch einmal zur Bekräftigung: „Der in der Ware eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswert

und Wert wird also dargestellt durch einen äußeren Gegensatz, d.h. durch das Verhältnis zweier Waren" (MEW 23, 75). Jede einzelne Ware enthält bereits den inneren Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, „dargestellt werden" kann dieser aber erst durch den äußeren Gegensatz des Verhältnisses von relativer Wertform und Äquivalentform in der Austauschbeziehung. Bei Heinrich dagegen gibt es den inneren Gegensatz gar nicht, sondern nur den äußeren; er verwechselt die „Darstellung" der Sache mit der Sache selbst, das Wesen mit der Erscheinungsform. Er weiß also nicht bzw. will nicht wissen, was Marx als Wissen voraussetzt, damit die „Sprechweise" vom Tauschwert „keinen Harm tut"; deshalb tut sie bei Heinrich sehr wohl einen Harm, nämlich die Verballhornung der marxschen Begriffsanalyse.

Der Wert ist die gesellschaftliche Gegenständlichkeit der Ware, auch der einzelnen Ware, der Ware vor dem und unabhängig vom sekundären Austauschverhältnis, in dem unter kapitalistischen Bedingungen die Erscheinung des Tauschwerts in der allgemeinen Äquivalentform Geld identisch ist mit der Realisierung des Mehrwerts, d.h. der Rückkehr des Kapitals zu seiner quantitativ erweiterten Geldgestalt. Wert und Mehrwert sind jedoch schon Wesensbestimmungen der Ware als Wertgegenständlichkeit vor dieser „Realisierung" (insofern die Ware immer schon als die spezifische Form des Reichtums kapitalistischer Gesellschaften bestimmt ist), woran sich auch nichts ändert, wenn diese Realisierung ausbleibt – der Wertcharakter der Ware äußert sich dann darin, dass sie sinnlos entsorgt wird statt konsumiert, was eben überhaupt nur dadurch möglich ist, dass ihr gesellschaftliches Wesen apriori in der Wertgegenständlichkeit und nicht in der Bedürfnisgegenständlichkeit besteht.

Die einzelne Ware ist Wertgegenständlichkeit, nicht im einzeln zurechenbaren quantitativen Sinne, der – wie später gezeigt werden soll – erst im gesellschaftlichen Durchschnitt bestimmt wird, aber im qualitativen Sinne, als einzelnes gesellschaftliches Ding, als Wert-Ding. Das ist keine juristische, politische oder sonstige äußere Herrschaftsbestimmung (das Rechtsverhältnis, als bloß subjektives Willensverhältnis missdeutet, kann im Verständnis des traditionellen Marxismus nur verkürzt als ein äußerliches erscheinen), sondern die innere Wesensbestimmung der Ware selbst, egal ob sie zum Austausch gelangt oder nicht. Eben deshalb ist die Wertgegenständlichkeit das Gespenstische, das Verborgene, das nicht unmittelbar Sichtbare am Warenkörper, wie Marx gleich zu Beginn seiner Wertformanalyse klarstellt: „Die Wertgegenständlichkeit der Waren unterscheidet sich dadurch von der Wittib Hurtig, dass man nicht weiß, wo sie zu haben ist. Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein. Man mag daher eine einzelne Ware drehen und wenden wie man will, sie bleibt unfassbar als Wertding. Erinnern wir uns jedoch, dass die Waren nur Wertgegenständlichkeit besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit,

sind, dass ihre Wertgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist, so versteht sich auch von selbst, dass sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann" (MEW 23, 62).

Die einzelne Ware ist qualitativ wesentlich Wertding, aber als solches sinnlich „unfassbar". Indem Heinrich das Problem der Wertgegenständlichkeit vulgärökonomisch auf die erscheinende „Fassbarkeit" im „gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware" verkürzt, umgeht er den gespenstischen Charakter der Wertgegenständlichkeit und flüchtet sich in die Scheinplausibilität der Zirkulationssphäre. Er ahnt zwar, dass dabei eine Lücke in seiner Argumentation entsteht, nämlich der Bezug zur Produktion, und sucht sich in dieser Hinsicht ziemlich lahm aus der Affäre zu ziehen, nachdem er kurz darauf verwiesen hat, dass laut Marx der Wertcharakter der Dinge „schon bei ihrer Produktion in Betracht kommt". Heinrich interpretiert das folgendermaßen: „Dass der Wert ‚in Betracht kommt', der künftige Wert von den Produzenten geschätzt wird, ist aber etwas ganz anderes als dass der Wert schon existiert" (Heinrich, a.a.O., 53 f.). Damit aber wird der Wert, die Wertgegenständlichkeit als etwas der Produktion ganz Äußerliches gesetzt, als bloß subjektives Bedenken von etwas „Zukünftigem", das sich erst in der Zirkulationssphäre zutragen soll.

Der „authentische" Marx sagt wieder das genaue Gegenteil. Er teilt seine Analyse des Produktionsprozesses auf in zwei Unterkapitel, nämlich in den Produktionsprozess als Arbeitsprozess (MEW 23, 192) und als Verwertungsprozess (MEW 23, 200). In der Hinführung zu letzterem heißt es: „In der Tat, da es sich hier um Warenproduktion handelt, haben wir bisher offenbar nur eine Seite des Prozesses betrachtet. Wie die Ware selbst Einheit von Gebrauchswert und Wert, muss ihr Produktionsprozess Einheit von Arbeitsprozess und Wertbildungsprozess sein" (MEW 23, 201). Weit davon entfernt, die Wertgegenständlichkeit erst jenseits des Produktionsprozesses in ihrer Erscheinungsform der Zirkulationssphäre anzusiedeln, begreift Marx den Produktionsprozess selbst als Wertbildungsprozess. Das wird an anderer Stelle noch einmal explizit deutlich gemacht: „Dieser ganze Verlauf, die Verwandlung seines (des Kapitalisten, R.K.) Geldes in Kapital, geht in der Zirkulationssphäre vor und geht nicht in ihr vor. Durch die Vermittlung der Zirkulation, weil bedingt durch den Kauf der Arbeitskraft auf dem Warenmarkt. Nicht in der Zirkulation, denn sie leitet nur den Verwertungsprozess ein, der sich in der Produktionssphäre zuträgt" (MEW 23, 209). In der Zirkulation geht die Wertbildung nur insofern vor, als die Zirkulation „vermittelnd" wirkt durch den Kauf der Ware Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt. Das Verhältnis von Produktion und Zirkulation ist ja ein verschränktes; jeder Produktion gehen Zirkulationsakte voraus und jeder Zirkulation gehen Produktionsakte voraus. Die Wertbildung als solche geht aber ganz klar nicht in der Zirkulation, sondern in der Produktionssphäre vor sich. Der Produktionsprozess ist Wertbildungsprozess, als kapitalistischer sogar wesentlich. Dass dessen quantitative „Geltung" sich erst

im Durchschnitt des gesellschaftlichen Gesamtprozesses von Produktion und Zirkulation (Realisierung) vollzieht, ändert daran nichts.

Wir haben es bei dieser Bestimmung schon der einzelnen Ware als Wertgegenständlichkeit und des Produktionsprozesses als Wertbildungsprozess auch nicht mit einer so genannten „prämonetären Werttheorie" zu tun (ein Begriff, der in der Debatte um den Begriffsgehalt der marxschen Wertformanalyse von Hans-Georg Backhaus geprägt worden ist), also der Annahme eines Wertverhältnisses vor dem Geldverhältnis und unabhängig von diesem in einem historischen Sinne. Marx beginnt bekanntlich mit dem Begriff der Ware explizit als der Form des Reichtums in kapitalistischen, modernen Gesellschaften – seine Ableitungen sind wesentlich logische, keine historischen. Deshalb ist das Geld nicht nur als allgemeines Äquivalent, sondern als Form des Kapitals, als prozessierender Selbstzweck und als Realisationsform des Mehrwerts immer schon vorausgesetzt. Es geht darum, dieses bereits Vorausgesetzte in logischen Ableitungsschritten zu erklären; nicht darum, die historische Genesis des Geldes aus einem prämonetären Wertverhältnis herzuleiten.

Es ist gerade die Voraussetzung des Kapitals, also der als Verwertungsprozess auf sich selbst rückgekoppelten Geldform, die schon den Produktionsprozess zum Wertbildungsprozess und schon das einzelne Produkt als Ware zur Wertgegenständlichkeit macht; außerhalb der kapitalistischen Reproduktionsform und damit der bereits ganz ausentwickelten Geldform wäre das gerade nicht gegeben. Nur weil die Produktion von vornherein Verwertungsprozess ist und auf die Realisation des inkorporierten Mehrwerts allein zielt, ist die einzelne Ware apriori schon Wertgegenständlichkeit. Wie der kapitalistisch sozialisierte Mensch immer schon apriori Geldsubjekt ist, ganz unabhängig davon, ob er gerade tatsächlich den Geldbeutel zieht oder das Scheckformular zückt, so ist die kapitalistisch produzierte Ware immer schon Wertgegenständlichkeit, ganz unabhängig davon, ob sie gerade tatsächlich auf dem Markt verkauft wird.

Heinrich kann sich also in gar keiner Weise auf Marx berufen. Es geht hier aber nicht um den Buchstaben einer Orthodoxie, sondern eben um die Sache selbst. Und hier ist Marx gegen Heinrich recht zu geben: Der Wert wird produziert, er ist ein Produktionsverhältnis und kein bloß zirkulatives „Geltungsverhältnis" (wir werden im zweiten Teil dieser Studie noch sehen, dass dieser Aspekt bei der Bestimmung der abstrakten Arbeit als Quantitätsverhältnis und damit für die Krisentheorie eine entscheidende Rolle spielt).

Wenn der Wert aber regelrecht produziert wird, dann ist die Ware schon vor ihrem Eintritt in den Markt, d.h. in die Zirkulation, eine „Wertgegenständlichkeit", also insofern eine „gespenstische Gegenständlichkeit", als sie in der sinnlichen Gestalt als solche nicht „fassbar" ist. Um aber den Wert überhaupt begreifen zu können, muss man ihn gerade in dieser gespenstischen Form bestimmen, die nicht unmittelbar greifbar ist, nicht erst in der Erscheinungsform des Tauschwerts.

Ich hatte dieses Problem schon 1987 in einem Aufsatz (Robert Kurz, Abstrakte Arbeit und Sozialismus, in: Marxistische Kritik 4) als „Die zwei Ebenen des Wertform-Begriffs" (a.a.O., 62) thematisiert und den erscheinenden Tauschwert im Verhältnis zweier Waren, also im Verhältnis von relativer Wertform und Äquivalentform, als „Form einer Form" beschrieben: Die gesellschaftliche Form an sich ist die Wertform im Sinne der Wertgegenständlichkeit der einzelnen Ware, deren Wert in der Produktionssphäre „hergestellt" worden ist. Diese an der einzelnen Ware „unfassbare" Wesensform, die „Form Wert", „erscheint" in der sekundären Form des Tauschwerts, insofern als (erscheinende) „Form einer Form" (der Wesensform „Wert"). Also der Sache nach genau wie bei Marx dargestellt, auch wenn das Problem im Sinne der Auseinandersetzung mit postmodern angehauchten Neo-Marxisten wie Heinrich bei Marx nicht explizit wird; vielleicht weil er sich so etwas wie einen marxistischen Vulgärökonomen nicht vorstellen konnte.

Diese Bestimmung der „Form einer Form" nun erscheint heute auch einem anti-wertkritischen Traditionsmarxisten wie Alexander Gallas als völlig unverständlich: „... ‚Form einer Form'? ... Dieser Unsinn ist offensichtlich kein Produkt von Schlampigkeit, sondern Symptom eines Problems kritischer Eigenart" (Alexander Gallas, Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik, Magisterarbeit, Berlin 2003, 23). Solche sich auch noch zur Antikritik aufspreizende Begriffslosigkeit verweist darauf, dass es für die Traditions- wie die Neo-Marxisten (insbesondere solche mit postmodernen Anreicherungen) den Unterschied von Wesensform und Erscheinungsform, von Wert und Tauschwert im krassen Gegensatz zu Marx nicht gibt; sie bleiben der Oberfläche des zirkulativen Tauschwertbegriffs verhaftet, weil sie den Begriff der abstrakten Arbeit nicht als Apriori des Reproduktionsprozesses, sondern nur als sekundäre „Tauschabstraktion" verstehen wollen.

Die abstrakte Arbeit ist eben nicht nur ein Prius in dem Sinne, dass sie der in der Zirkulation erscheinenden Tauschabstraktion als Moment des Produktionsprozesses selbst im Sinne eines realen Wertbildungsprozesses vorgelagert wäre, also bloß als Priorität einer bestimmten partikularen Sphäre, nämlich der Produktion, gegenüber einer anderen partikularen Sphäre, nämlich der Zirkulation. Vielmehr ist die Bestimmung der abstrakten Arbeit als gesellschaftliches Apriori eine Totalitätsbestimmung (Totalität meint hier die kapitalistisch formbestimmte Reproduktion im engeren Sinne als Ganzes, die jedoch nicht identisch ist mit der tatsächlichen Gesamtreproduktion, die stets auch andere, abgespaltene Momente einschließt). Das heißt, dass die abstrakte Arbeit den gesamten kapitalistischen Reproduktionsprozess übergreift als bewegende Kraft der Wertabstraktion. Was im Tauschwert der Zirkulationssphäre „erscheint", ist die vorgängige Wertgegenständlichkeit der Waren, in der sich die abstrakte Arbeit manifestiert, die den Produktionsprozess selbst bestimmt. Abstrakte Arbeit und Wertgegenständlichkeit sind nur verschiedene Aggregatzustände ein und derselben Realabstraktion,

in der sich der kapitalistisch formbestimmte Reproduktionsprozess und dessen Geschichte bewegen; der Tauschwert deren alltägliche, scheinbar geschichtslose Erscheinungsform.

Was ist real abstrakt an der abstrakten Arbeit?

Natürlich haben die Traditionsmarxisten in der Auseinandersetzung mit der Wertkritik inzwischen den Braten gerochen und verstanden, dass sie mit ihrer Begrifflichkeit einer Beschränkung der Kapitalismuskritik auf die Zirkulationssphäre überführt werden könnten, wo sie doch stets meinten, einen klaren Begriff vom Kapitalismus als „Produktionsverhältnis" zu haben. In ihrer Not versuchen sie sich wieder einmal hinter dem „arbeiterbewegungsmarxistischen Marx" zu verstecken, also dem arbeitsontologischen, in einer Aporie befangenen Marx. Gallas etwa versucht, der Kritik an der Arbeitsontologie auszuweichen, indem er eine Verschiebung vornimmt. Zwar gebe es die überhistorische, „anthropologische" Dimension der Arbeit, aber keineswegs sei damit der kapitalistische Produktionsprozess ontologisch positiviert im Unterschied zur Zirkulationssphäre; eine solche Unterstellung erweise sich „...angesichts der Existenz eines Marx im Kapital, der im Arbeitsbegriff überhistorische und historisch-spezifische Dimensionen zusammen denkt, als unberechtigt. Dieser Marx trennt zwischen der ‚gesellschaftlichen Form' und dem ‚stofflichen', d.h. anthropologischen ‚Inhalt' (Kapital Bd. 1, 50) von Phänomenen menschlichen Zusammenlebens. So merkt er an, dass ‚die Arbeit ... eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen' ist (Kapital Bd. 1, 57), um zugleich ihre Spezifik im Kapitalismus herauszuarbeiten: ‚Der Arbeiter arbeitet unter der Kontrolle des Kapitalisten, dem seine Arbeit gehört' (199). Damit zeigt Marx die funktionale Verklammerung zwischen Naturgegebenheiten und geschichtlichen Kontexten geschuldeten Verhältnissen auf: Produktion im Kapitalismus hat auch eine anthropologische Funktion..." (Gallas, a.a.O., 15). Die Wertkritik werfe hier etwas durcheinander, so Gallas; sie unterstelle der traditionellen Position, weil diese der Arbeit einen anthropologischen Status zurechne, „ein dualistisches Gegenstandsverständnis. Das aber ist mit dem Arbeitsbegriff des oben zitierten Marx nicht verträglich. Kapitalistische Form und anthropologischer Inhalt der Arbeit bestehen ihm folgend nicht unabhängig voneinander. Dann aber ist es ausgeschlossen, Arbeit und Kapital als sich widersprechende gesellschaftliche Strukturprinzipien aufzufassen" (Gallas, a.a.O., 16). Somit sei die Auffassung der Wertkritiker unzutreffend, „man habe mit den Angriffen auf ein dualistisches Gegenstandsverständnis sämtliche Lesarten der Kritik der politischen Ökonomie getroffen, deren Arbeitsbegriff nicht dem wertkritischen entspricht" (a.a.O., 16); damit baue man sich bloß „einen ‚Pappkameraden' namens ‚traditioneller Marxismus' ..." (a.a.O., 17).

Laut Gallas kann man also einen ontologisch-transhistorischen oder "anthropologischen" Arbeitsbegriff haben und dennoch die „Arbeit im Kapitalismus" mit Marx als historisch spezifische begreifen; das „anthropologische" und das historisch-spezifische Moment sei eben „zusammen zu denken" in der Verschränkung. Und das sei dann eben kein „dualistisches Gegenstandsverständnis" im Sinne einer Ontologie der Produktion oder der konkreten Arbeit einerseits und einer historischen Spezifik der Zirkulation oder der abstrakten Arbeit andererseits.

Nun hat sich aber erstens bereits gezeigt, dass nicht nur ein besonders kruder Arbeiterbewegungsmarxismus etwa sozialdemokratischer oder leninistischer Provenienz ein solches „dualistisches" Verständnis hat, sondern gerade auch der anspruchsvolle westliche Marxismus bis zu heutigen akademischen Marxisten wie Heinrich mit seiner expliziten Zirkulationstheorie von abstrakter Arbeit und Wert. Zweitens ist auch die Argumentation von Gallas selber, mit der er ein nicht-dualistisches Verständnis von Arbeitsontologie und historischer Spezifik zu begründen sucht, so ziemlich der Beweis des Gegenteils. Wenn Gallas nämlich sagt, Marx trenne zwischen der „gesellschaftlichen Form" und dem „stofflichen", das heißt anthropologischen „Inhalt" von „Phänomenen menschlichen Zusammenlebens", so ist das ja genau jener Dualismus, denn wenn der stoffliche Inhalt der Produktion und Reproduktion „anthropologisch" ist, dann kann sich das historisch-spezifische Moment der „gesellschaftlichen Form" nur noch auf die Distributionsweise und Zirkulationssphäre beziehen.

Das einzige, was Gallas tatsächlich mit Bezug auf Marx als historisch-spezifisch an der Produktion selbst angibt, ist der Verweis darauf, dass der Arbeiter „unter der Kontrolle des Kapitalisten" arbeitet, dem „seine Arbeit gehört". Damit aber bezeichnet er gerade keine innere Logik der materiellen Produktion selbst, sondern nur ein äußerlich verstandenes, subjektiv-willensmäßiges Herrschafts- und juristisches Aneignungsverhältnis. Also alles wie gehabt; die angebliche nicht-dualistische Verschränkung von „anthropologischen" und spezifisch-historischen Momenten im Produktionsprozess selbst löst sich in Luft auf und übrig bleibt genau jenes „dualistische" Verständnis einer bloß äußeren und subjektiven, in diesem verkürzten Sinne juristisch und zirkulativ vermittelten Herrschaft der Kapitalistenklasse über die „ewige" und positivierte materielle, „stofflich-inhaltliche" Produktion. Es ist also eine Mogelpackung, wenn bei einem solchen verkürzten Verständnis so getan wird, als impliziere es eine Kritik der Arbeit im Sinne eines historisch-spezifischen Verhältnisses.

Typisch in dieser Hinsicht ist übrigens auch der Operaismus, der das spezifisch kapitalistische an der Arbeit völlig von der abstrakten Formbestimmung und Fetischisierung abgelöst und extrem verkürzt in das schiere Willensverhältnis eines bloß äußerlichen Kontrollanspruchs der „Kapitalistenklasse" aufgelöst hat; bis zur völligen Preisgabe der Kritik der politischen Ökonomie zugunsten eines

angeblich nur noch „politischen" Herrschaftsverhältnisses über die Produktion (so besonders deutlich bei Antonio Negri).

Die Frage ist nun natürlich, in welcher Weise sich denn die abstrakte Arbeit als gesellschaftliches Apriori im Produktionsprozess praktisch darstellt. Als nicht bloß begriffliche Abstraktion, sondern als praktisches gesellschaftliches Handeln ist es im Austauschprozess das Absehen vom stofflich-sinnlichen Charakter der Waren, deren praktische Behandlung als Wert-Dinge im Kaufen und Verkaufen, was die Realabstraktion ausmacht. Wie stellt sich diese Realabstraktion nun im Produktionsprozess selbst dar? Hier gibt es ja scheinbar nichts als die konkrete Arbeit, die bestimmte Umformung von Naturstoffen; wobei allerdings der Begriff wie gezeigt ein paradoxer und ein Widerspruch in sich ist.

Marx spricht in diesem stofflich-sinnlichen Bezug von der „Form" der Arbeit als Tischlerarbeit oder Weberarbeit. Aber diese auf den Stoff bezogene Form ist eine andere als die gesellschaftliche Form. Die konkrete Arbeit als „Form" etwa der Schreinerarbeit bezieht sich auf das Herstellen z.B. von Holzmöbeln. Aber die gesellschaftliche Form der Arbeit ist dabei die abstrakte, d.h. die in der konkreten, stoff-bezogenen Form der Schreinerarbeit verausgabte Arbeit gilt gesellschaftlich allein als eine bestimmte Masse abstrakter Arbeit, verausgabter menschlicher Energie schlechthin (von „Nerv, Muskel, Hirn"). Diese „Geltung" findet jedoch nicht erst in der Zirkulation statt, sondern als übergreifende Bestimmung ist sie auch für den Produktionsprozess selbst entscheidend; und es handelt sich auch nicht bloß um eine „Geltung" im Sinne einer formalen Wahrnehmung (wie in der Zirkulation), sondern um einen praktischen Zugriff.

Das Gespenstische der Wertgegenständlichkeit findet sich schon im Prozess ihrer Herstellung als Gespenstigkeit des Produktionsprozesses selbst. Wie an der fertigen Ware ihre Wertgegenständlichkeit nicht unmittelbar sinnlich „fassbar" ist, weil abstrakte gesellschaftliche Formbestimmung, so ist auch am Produktionsprozess als solchem seine Funktion als Wertbildungsprozess nicht unmittelbar sinnlich „fassbar", also zumindest nicht auf den ersten Blick und nicht für ein in diese gesellschaftliche Form hineinsozialisiertes Individuum. Es „gibt" scheinbar nur die konkrete Arbeit, die stofflich-sinnlich bestimmte Umformung der Materie. Aber diese ist nicht das, was sie zu sein scheint, sondern sie ist bloß Ausdruck oder Erscheinungsform von etwas anderem. Es geht hier wesensmäßig nicht um die Herstellung von Möbeln für den Zweck des Wohnens, sondern es geht um Wertbildung für den Zweck der Verwertung.

Insofern „gilt" hier im Produktionsprozess die Arbeit nicht als das, was sie zu sein scheint, nämlich als konkreter Herstellungsprozess von Möbeln, sondern als Verausgabung von abstrakter Arbeitskraft schlechthin, als (betriebswirtschaftlich zu optimierender) Verausgabungsprozess von Nerv, Muskel, Hirn. Das ist ein durchaus praktischer Gesichtspunkt, der die gesamte Organisationsweise der Produktion affiziert und schließlich durchherrscht. Deshalb sind auch die Kriterien

des Ablaufs und das betriebswirtschaftliche Reglement abstrakt-universell, völlig unabhängig vom konkreten Inhalt der Produktion. Im Namen der abstrakten gesellschaftlichen Formbestimung (Wert) wird auch praktisch abstrahiert von der konkreten Form des Produktionsprozesses im Sinne des stofflichen Inhalts (Inhalt der Möbelproduktion = „Arbeit" in Form der Schreinerei usw.). Das Konkretum, die Schreinerei, gilt hier praktisch als „Arbeit", als bloßer Ausdruck der Verausgabung menschlicher Energie schlechthin. Und diese Realabstraktion färbt auf die konkrete Umformung der Materie ebenso wie auf deren Resultat ab, und zwar destruktiv.

Im Kapital ist, wie bereits gezeigt, das Verhältnis von Abstraktum und Konkretum auf den Kopf gestellt; das Konkrete, die wirkliche sinnliche, mannigfaltige Welt gilt nur noch als Erscheinungsform des Abstrakten, nämlich der einen totalitären Wesensbestimmung Wert. Egal, was es ist, es ist immer Wert – oder soll dazu werden. Der Blick des Verwertungssubjekts auf Mensch und Natur sieht diese allein als Verwertungsgegenstände, und davon ist das praktische Handeln bestimmt. Konkrete Arbeit und abstrakte Arbeit sind ein und dieselbe Arbeit, zusammengeschlossen in der Abstraktion „Arbeit" als Realabstraktion: „Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andrerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besondrer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte" (MEW 23, 61). Aber erstens ist „alle Arbeit" hier nur die kapitalistisch bestimmte moderne, nicht „alle Arbeit" in einem transhistorischen Sinne (aus dem Kontext bei Marx klar ersichtlich). Und zweitens ist dabei das „einerseits – andererseits" keineswegs gleichgewichtig. Die konkrete Seite kann nicht nur nicht von der abstrakten getrennt werden, sondern sie ist dieser untergeordnet. Mit anderen Worten: Der Gebrauchswert ist nur eine Darstellungs- oder Erscheinungsform des Werts, die konkrete Arbeit nur eine Darstellungs- oder Erscheinungsform der abstrakten Arbeit. Das übergreifende ist die Abstraktion „Arbeit" als Realabstraktion (und nur im Kontext einer solchen realen Beziehung, um es noch einmal zu betonen, macht auch die begriffliche Nominalabstraktion „Arbeit" als Begriff einer gesellschaftlichen Allgemeinheit überhaupt Sinn).

Die konkrete Arbeit „ist" also ihrem gesellschaftlichen Wesen nach eigentlich abstrakte Arbeit, obwohl diese als solche nicht unmittelbar „fassbar" ist, ebenso wie die sinnliche Gestalt der Ware eigentlich Wertgegenständlichkeit ist, obwohl als solche ebenso wenig unmittelbar „fassbar". Dieser Begriff der „Unfassbarkeit" bezeichnet allerdings nur die Erscheinung als Erscheinung; es kommt ja darauf an, durch die Anstrengung der Analyse, durch Dechiffrierung, das zu Grunde liegende Verborgene dennoch durch seine Vermitteltheit hindurch zu „erfassen". Das gilt aber nicht nur im Sinne einer theoretischen Rekonstruktion,

sondern gleichzeitig als Benennung eines real erfahrenen, praktisch vollzogenen Sachverhalts, dessen Charakter jedoch nicht unmittelbar erscheint. Die Kritik als Konsequenz der Analyse ist nichts anderes als die bewusste Bestimmung des längst real Erfahrenen und praktisch Gewussten, das jetzt durch die Reflexion in ein enthüllendes Licht getaucht wird, in dem seine Vermittlungen sichtbar werden.

Worin bestehen nun die praktischen Vermittlungen, in denen die konkrete Arbeit sich als bloße Erscheinungsform abstrakter Arbeit dechiffrieren lässt? Dies betrifft zunächst einmal den Raum, in dem sich der Produktionsprozess abspielt. Wie wir es bei der Produktion scheinbar mit ganz unschuldigen konkreten Umformungsprozessen der Materie zu tun haben, so bei diesem Raum, etwa als Fabrikhalle, scheinbar mit einem ganz unschuldigen Zweckgebäude. Aber der Raum der Produktion ist kein bloß stofflicher im Sinne dieses Zweckgebäudes, sondern ein gesellschaftlicher Raum, dessen Charakter ebenso wenig unmittelbar „fassbar" ist wie derjenige der Wertgegenständlichkeit.

Der gesellschaftliche Raum kapitalistischer Produktion ist der betriebswirtschaftliche Funktionsraum, ein besonderer sozialer Ort, der wesentlich nicht durch seine stoffliche Form, sondern durch seine gesellschaftliche Funktion als Raum der Wertverwertung bestimmt ist (daraus folgt seine stoffliche Form, nicht umgekehrt). Die funktionale Bestimmung dieses Raumes „sieht ab" (abstrahiert) von allen anderen Lebensvollzügen und Bedürfnissen außerhalb der ökonomischen Bestimmung, Ort des Wertbildungsprozesses zu sein; und insofern bildet dieser Raum einen Bestandteil der Realabstraktion. Es ist ein aus dem gesamten Lebensprozess „herausgelöster" Raum, etwa in dem Sinne, wie Karl Polanyi mit einem glücklich gewählten Begriff von „herausgelöster Ökonomie" gesprochen hat (wenn auch mit teilweise anderer Konnotation und nicht bezogen auf das Problem der abstrakten Arbeit).

Diese „Herauslösung" war auch ein historischer Prozess, eng verbunden mit der militärischen Revolution der frühen Neuzeit, der Feuerwaffen-Innovation und der daraus resultierenden „Herauslösung" der Militärmaschine aus der Gesellschaft (stehende Heere, Absolutismus, bürokratischer Flächenstaat usw.), die wiederum den unersättlichen Geldhunger der frühen Feuerwaffen-Militärdespotien, die Monetarisierung der feudalen Abgaben und schließlich über verschiedene Zwischenstufen (staatliche Manufakturen, Sklaven-Agroindustrien etc.) die Verwandlung der Bevölkerung in eine homogene Masse von Verwertungsmaterial der abstrakten Arbeit mit sich brachte (jene „nationale Gesamtarbeitskraft", wie sie auch von den Marxisten im Kontext der nachholenden Modernisierung ontologisiert und positiviert worden ist). Die darin eingeschlossene Disziplinierungsgeschichte durch Arbeitshäuser, Zuchthäuser und Irrenanstalten oder durch „Lager", beschrieben etwa von Marx im Kapitel über die „ursprüngliche

Akkumulation" oder in den Schriften von Foucault und Agamben, gehört zur Konstitution des herausgelösten betriebswirtschaftlichen Funktionsraums.

Was in den Worten von Marx für das Geld gilt, das gilt auch für die Konstitution dieses herausgelösten Raums: „Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und lässt keine Spur zurück" (MEW 23, 107). Der moderne Mensch findet den betriebswirtschaftlichen Raum als fertige Gestalt vor, deren herausgelösten Charakter er empfindet, aber nicht mehr benennen kann. Es ist der Raum, in dem er, wie der junge Marx sagt, „nicht bei sich, sondern außer sich" ist; und eben nicht im äußerlich-juristischen Sinne des Eigentumsbegriffs, sondern qua spezifischer Funktionalität dieses Raums für den Wertbildungsprozess. Die Trennung der Produktion von allen anderen Lebensbereichen (etwa Wohnung, Lebensgemeinschaft, Kinderbetreuung, Spiel, Kultur usw.) ist keineswegs per se damit gegeben, dass es sich um Produktion nicht für den Eigenbedarf, sondern für andere, also um gesellschaftliche Produktion handelt. Die Auflösung des Lebenszusammenhangs, in den die Produktion eingeschlossen war, ist nicht dem Übergang zur gesellschaftlichen Produktion als solcher, sondern dem Übergang zur Wertverwertung geschuldet. Erst die Usurpation des Gesellschaftlichen durch die Realabstraktion von Wert und abstrakter Arbeit hat den herausgelösten betriebswirtschaftlichen Funktionsraum als einen gespenstischen sozialen Raum jenseits aller Sozialität geschaffen.

Indem sich die abstrakte Arbeit als abstrakter, herausgelöster Funktionsraum konstituiert hat, weist sie auch eine geschlechtliche Konnotation auf. Die Abspaltung aller anderen Lebensbereiche und Beziehungsmomente (persönliche Zuwendung, Gefühle etc.) von der Produktion als Wertbildungs- und Verwertungsprozess konnotiert die abgespaltenen Momente ebenso wie die der betriebswirtschaftlichen Zurichtung preisgegebene Natur als „weiblich", was zu entsprechenden praktischen Zuschreibungen und „Zuständigkeiten" der Frauen geführt hat (ausführlich dargestellt bei Roswitha Scholz, Das Geschlecht des Kapitalismus, Bad Honnef 2000; vgl. dazu auch den entsprechenden Hinweis von Christian Höner zur Auseinandersetzung mit Nadja Rakowitz in dieser EXIT-Ausgabe). Zur Realabstraktion der abstrakten Arbeit im Produktionsprozess gehört also wesensmäßig, nicht bloß akzidentiell, die Abspaltung des Weiblichen. Dies entspricht auch der historischen Wurzel der abstrakten Arbeit, nämlich der Verschränkung der „herausgelösten Ökonomie" mit der „herausgelösten" Feuerwaffen-Militärmaschine im frühen Konstitutionsprozess der Moderne.

Abstrakte Arbeit ist per se als strukturell männlich bestimmt, auch wenn von Anfang an durchaus Frauen im Produktionsprozess tätig waren. Dass Frauen durchwegs schlechter bezahlt werden, extrem selten in Führungspositionen gelangen, für Anerkennung wesentlich mehr „Leistung" bringen müssen als Männer usw., diese im Durchschnitt bis heute gültigen Tatsachen sind nicht auf die historisch-empirische Erscheinungsebene abzuschieben und womöglich

als bloßer Überhang vormoderner Verhältnisse bzw. als deren bloß subjektiv-regressive Wiederkehr zu deklarieren, sondern sie sind Ausdruck des Abspaltungsverhältnisses als Wesensmerkmal der abstrakten Arbeit selbst und ihres betriebswirtschaftlichen Funktionsraums.

Die gegenteilige Auffassung, die das Verhältnis von Abspaltung und geschlechtlicher Asymmetrie in der Moderne als bloß historisch-empirisches und tendenziell verschwindendes Moment missdeutet, ist grundsätzlich verbunden mit der Missdeutung der Realabstraktion als einer bloßen „Tauschabstraktion", die dabei jedoch zur Abwechslung plötzlich als positives und fortschrittliches Verhältnis erscheint. Denn in der Tat, in der Zirkulation für sich betrachtet gibt es die Abspaltung als Moment der Realabstraktion nicht; hier gilt allein die Zahlungsfähigkeit ungeachtet von Geschlecht, Alter, Hautfarbe usw. Die Zirkulation ist deshalb ja bekanntlich das Dorado bürgerlicher Fortschritts- und Freiheitsideologie, obwohl sie die Konkurrenz und die Entmenschung der Nicht-Zahlungsfähigen impliziert. Aber noch die Vernichtungskonkurrenz und die Entmenschung der Verlierer wird in der Spezifik der Zirkulationssphäre in der Form des abstrakten Universalismus exekutiert: geräuschlos, ohne Ansehung der Person und mit höflicher „Anerkennung" im Sinne der Rechtsgleichheit von Warenbesitzern. Konkurrenz- und zahlungsunfähige Personen existieren für die Logik der Zirkulation überhaupt nicht. Darunter fällt auch das scheinbare Verschwinden der geschlechtlichen Bestimmung.

Aber natürlich kann die Zirkulations- und Rechtssphäre gar nicht für sich allein betrachtet werden, und insofern ist die hier herrschende abstrakte Freiheit bloßer Schein im doppelten Sinne: Sie hat erstens die repressiven Bestimmungen der Reproduktionstätigkeit im Stoffwechselprozess der Gesellschaft mit der Natur und mit sich selbst zur Grundlage; und zweitens ist sie damit auch im zirkulativen Sinne „Freiheit" nur im Orwellschen Sinne, nämlich als selbst-repressives Verhältnis, als formale Selbstunterwerfung unter die Logik abstrakter Arbeit. Im Zusammenhang mit der abstrakten Arbeit der Produktionssphäre mitsamt deren Geschlechts- und Unterwerfungsbestimmungen und vom Standpunkt des Gesamtprozesses aus betrachtet, ist die Zirkulationssphäre mit ihrer „Tauschabstraktion" selber etwas ganz anderes als oberflächlich und für sich betrachtet, nämlich objektiv Realisationssphäre des Mehrwerts und subjektiv Exekutionssphäre des gesellschaftlichen Zwangsverhältnisses auf der formalen Ebene der bürgerlichen Verkehrsverhältnisse.

In dieser Hinsicht zeigt sich ein weiterer schreiender Widerspruch des traditionellen Marxismus: Einerseits reduziert er das historisch-spezifische Verhältnis des Kapitals auf die Regulation durch die Zirkulationssphäre (Marktvermittlung), die abstrakte Arbeit auf eine bloße „Tauschabstraktion", das Herrschaftsverhältnis auf ein Distributionsverhältnis der Waren und das „Produktionsverhältnis" auf den äußerlichen juristischen Eigentumsbegriff. Als spezifisch kapitalistische

Vermittlungsform wäre also die Zirkulationssphäre oder die „Tauschabstraktion" abzuschaffen. Andererseits beschwört er gerade im Rekurs auf das „Erbe der Aufklärung" den Idealismus der Zirkulationssphäre, aus dem das Postulat der Gleichheit entspringt, das irgendwie (etwa qua „Demokratisierung") auf die Produktion ausgedehnt werden soll. Diese Aporie findet sich übrigens besonders ausgeprägt bei Adorno, der an diesem Punkt ganz der Denkweise des traditionellen Marxismus verhaftet bleibt.

Was dabei grundsätzlich verfehlt wird, ist der innere Zusammenhang der Realabstraktion als Vermittlungsverhältnis von abstrakter Arbeit im Produktionsprozess und deren Realisation oder „Darstellung" als Wertform oder „Tauschabstraktion" im Zirkulationsprozess samt den dazugehörigen juristischen Bestimmungen scheinbar geschlechtsloser „abstrakter Individualität". Das eine bedingt das andere. Weder kann also die Zirkulation abgeschafft werden, ohne die abstrakte Arbeit als Produktionslogik abzuschaffen, noch kann umgekehrt die formideale Gleichheit der abstrakten Subjekte von der Zirkulation auf die Produktion und Reproduktion ausgedehnt werden, weil sich dort derselbe reale Abstraktionsprozess notwendigerweise anders darstellt, nämlich als Kommando über die Arbeitskraft mit geschlechtlicher Konnotation; und dasselbe gilt, abfärbend von der „herausgelösten" betriebswirtschaftlichen Funktionssphäre, für alle gesellschaftlichen Institutionen im Gesamtgefüge der Wertvergesellschaftung und bis hinein in die Lebenswelt des Alltags.

Es verhält sich ganz ähnlich wie beim Soldaten als Zivilperson (und das entspricht wiederum der historischen Wurzel der „herausgelösten Ökonomie"); in letzterer Gestalt ist er freies Rechts- und Zirkulationssubjekt wie alle anderen, in ersterer dagegen Objekt des Kommandos, Teil einer Maschine, Killersubjekt und notfalls Kanonenfutter. Und der strukturell männliche Charakter der ganzen Veranstaltung ist hier nur besonders stark ausgeprägt, indem Frauen dabei noch viel weniger anzutreffen sind als im Produktionsprozess, ganz zu schweigen von den (ihrerseits bloß funktionalen) Kommando-Positionen usw. Das Beispiel, das auf die Konstitutionsgeschichte des Kapitals verweist, zeigt gleichzeitig, wie unsinnig es wäre, etwa auch in geschlechtlicher Hinsicht die abstrakte Gleichheit der Zirkulationssphäre für die unüberwundenen anderen Sphären der kapitalistischen Reproduktion (womöglich sogar für die Armee) einklagen zu wollen. Ein solches Ansinnen kann nichts Emanzipatorisches an sich haben; vielmehr muss es um die Überwindung des Gesamtverhältnisses von abstrakter Arbeit/geschlechtlicher Abspaltung/Zirkulation gehen.

Der gespenstische Charakter des herausgelösten betriebswirtschaftlichen Raums als einer realabstrakten Funktionssphäre jenseits des übrigen Lebenszusammenhangs ist oft empfunden und beklagt worden; und es gab auch immer wieder Versuche, sowohl in der Geschichte der Gewerkschaften als auch in der neueren sozial-ökologischen Bewegung, den verlorenen Lebenszusammenhang

durch die Propagierung einer Einheit von „Leben und Arbeiten" oder (im engeren Sinne) von „Wohnen und Produzieren" usw. wieder herzustellen. Aber solche Gedanken blieben begriffslos hinsichtlich des zu Grunde liegenden Formzusammenhangs von abstrakter Arbeit und Wert. Die lebensweltliche Integration sollte auf der Basis der nicht in Frage gestellten Kategorien von Wertvergesellschaftung einschließlich der Zirkulation stattfinden; ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen.

Das gilt auch für betriebspolitische oder staatsbürokratische Versuche „von oben", aus ideologischen oder disziplinarischen Gründen andere lebensweltliche Momente in den herausgelösten betriebswirtschaftlichen Funktionsraum hineinzumogeln oder an ihn anzukoppeln. Aus der Geschichte der großen Konzerne ist die Institutionalisierung von „Betriebsgemeinschaften" bekannt, wobei versucht wurde, mit Werkswohnungen, Betriebskindergärten, betrieblichen Freizeitclubs usw. eine privilegierte Stammarbeiterschaft lebensweltlich und identitär an das jeweilige Unternehmens-Label zu binden und zu motivieren. Abgesehen vom funktionalistischen Charakter solcher Maßnahmen im Sinne einer umso stärkeren Zurichtung für den realabstrakten Produktionsprozess und dessen Leistungs-Abpressung blieben sie stets marginal und vorübergehend; einen extremen Verfall erlebten solche Einrichtungen stets in der Krise, und heute werden sie im Zuge von Rationalisierung und Globalisierung auch strukturell zum Verschwinden gebracht (ein Paradefall in dieser Hinsicht ist in der BRD etwa der Siemens-Konzern).

Dasselbe gilt für die „realsozialistischen" Betriebsgemeinschaften unter der staatsbürokratischen Hülle, in denen die Integration lebensweltlicher Momente wesentlich stärker und tiefer verankert war; durchaus auch mit Gewinn von Lebensqualität und Selbstbestimmung im Vergleich zum Westen, wenn auch überformt von bürokratischen Zumutungen. Aber gerade diese emanzipatorischen Momente eines Aufbrechens des abstrakten betriebswirtschaftlichen Funktionsraums mussten sich mit der realen Basis der abstrakten Arbeit beißen und zum Scheitern an der beibehaltenen Wertvergesellschaftung führen. Letzten Endes waren diese integrativen Momente nicht bewusst als Gegenvermittlung zur Überwindung der abstrakten Arbeit konzipiert, sondern unterlagen im Gegenteil deren Affirmation; es handelte sich also um bloße Nischenformen unter den Bedingungen eines Systems nachholender Modernisierung, wobei die (letztlich nicht durchhaltbare) staatsbürokratische Steuerung der Marktprozesse den betriebswirtschaftlichen Funktionsraum teils unfreiwillig öffnete, teils ideologisch als lebensweltliches Terrain auflud. Aus dem Scheitern wurde die Konsequenz gezogen, nicht etwa die abstrakte Arbeit verantwortlich zu machen und zu einer Perspektive ihrer Überwindung zu kommen, sondern im Gegenteil den abstrakten betriebswirtschaftlichen Funktionsraum seiner logischen Bestimmung auch praktisch zuzuführen und von allen in diesem Sinne dysfunktionalen lebensweltlichen Momenten zu „säubern".

Solange die abstrakte Arbeit das Apriori der gesellschaftlichen Vermittlung und Reproduktion bildet, wird sie aus sich heraus immer wieder und immer heftiger den betriebswirtschaftlichen Funktionsraum als „herausgelösten", von allen anderen Lebensmomenten getrennten, eben realabstrakten Raum setzen. Das ist eigentlich das Problem, das Marx im 4. Kapitel des ersten Bandes des „Kapital" zum Schluss anspricht, wenn er das Verhältnis von Zirkulationssphäre und Produktionssphäre des Kapitals im Hinblick auf die „Ware Arbeitskraft" bestimmt: „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentauschs, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigentums, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge, oder unter den Auspizien einer allpfiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses" (MEW 23, 189 f.).

Soweit die Zirkulationssphäre mitsamt ihrem Idealismus des gleichen und freien Rechtssubjekts. Im Fortgang des gesamten Reproduktionsprozesses gilt es jedoch von dieser Abschied zu nehmen. Deshalb fährt Marx fort: „Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustauschs, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei." (MEW 23, 190 f.).

Es dürfte aus dem Gang der bisherigen Erörterung klar geworden sein, wie der traditionelle Marxismus diese Darstellung lesen muss, nämlich eben nicht als das Verhältnis von abstrakter Arbeit als „Tauschabstraktion" einerseits und als realabstrakter Produktionslogik andererseits, sondern bloß als äußerlich-juristisches Verhältnis von Kapitalist (Produktionsmittelbesitzer) und Lohnarbeiter (Arbeitskraftbesitzer), das den Begriff der abstrakten Arbeit als Realabstraktion

gar nicht affiziert. Diese Lesart mag in der Diktion von Marx durchaus aufscheinen, aber er hat dennoch hier das juristische Verhältnis auf die Zirkulationssphäre beschränkt. Was nun als die „Gerberei" nachfolgt, ist eben keineswegs bloß die subjektive, äußerlich-distributiv zu verstehende Ausbeutung der einen juristischen Willensperson durch die andere, sondern der Eintritt in die realabstrakte, „herausgelöste" Funktionssphäre des gespenstischen betriebswirtschaftlichen Raums. In gewisser Weise gilt das auch für den Kapitalisten selbst bzw. für die Funktionsträger des Verwertungs-Kommandos (Management etc.).

Weil das traditionelle Verständnis des „Ausbeutungscharakters" kapitalistischer Produktionsweise auf die krude Aneignungsbestimmung juristischer Willenssubjekte beschränkt bleibt, verfehlt es den Charakter des betriebswirtschaftlichen Funktionsraums grundsätzlich. Damit allerdings muss auch die Aufspaltung des modernen warenproduzierenden Systems in getrennte Reproduktions- und Funktionssphären verfehlt werden. Denn diese Aufspaltung wird ja erst dadurch gesetzt, dass sich der herausgelöste betriebswirtschaftliche Funktionsraum der Wertverwertung gebildet hat, der als solcher die Getrenntheit aller anderen Lebensbereiche als Sondersphären impliziert, gleichzeitig aber zum Zentrum wird, das alle diese anderen „Sphären" dominiert und sie als „abgeleitete" erscheinen lässt. Andererseits wird alles, was in der Logik des zentralen, herausgelösten Funktionsraums und dessen „Ableitungen" nicht aufgeht (vor allem bestimmte Reproduktionstätigkeiten), dem geschlechtlichen Abspaltungsverhältnis zugewiesen und damit sozial „weiblich" besetzt.

Dieser Zusammenhang stellt sich auch als historische Entwicklung dar: „Die Wert-Abspaltung ist ... keine starre Struktur, wie sie etwa bei manchen soziologischen Strukturmodellen anzutreffen ist, sondern ein Prozess. Sie ist daher nicht als statisch und als immer dieselbe zu begreifen" (Roswitha Scholz, Das Geschlecht des Kapitalismus, 118). Dieser Prozess scheint in der Krise der 3. industriellen Revolution zu kulminieren. Einerseits zwingt sich in der Not der Akkumulations- und Finanzkrise die Logik des ursprünglich herausgelösten betriebswirtschaftlichen Funktionsraums allen davon abgeleiteten, sekundären Sphären der gesellschaftlichen Reproduktion auf: Die Politik, die Kultur, das Gesundheitswesen, die Bildung usw. gehen ihrer eigenen Logik verlustig und werden nach Kriterien betriebswirtschaftlicher Funktionsweise behandelt, also direkt der Logik der abstrakten Arbeit unterworfen, während dies bisher nur indirekt und eben in abgeleiteten Formen geschah.

Andererseits kann diese Expansion der betriebswirtschaftlichen Funktionslogik über ihren eigentlichen, spezifischen Raum hinaus die Krise nicht auffangen und schon gar nicht die abgespaltenen „weiblichen" Reproduktionstätigkeiten ersetzen: „Stattdessen kommt es zu einer Verwilderung des warenproduzierenden Patriarchats, indem es sich aus seinen institutionellen Halterungen löst" (Roswitha Scholz, a.a.O., 133). Die Auflösung der traditionellen Familie und der Abriss der

sozialstaatlichen Strukturen machen die geschlechtlich konnotierte Abspaltung nicht gegenstandslos, sondern verschärfen sie vielmehr. In demselben Maße, wie der realabstrakte, herausgelöste Raum des Verwertungsprozesses sich totalisieren will und daran notwendig scheitern muss, unterliegen die abgespaltenen, „weiblich" besetzten Momente einer hoffnungslosen Überforderung. Dass im Resultat die gesellschaftliche Reproduktion überhaupt zusammenbricht, ist gerade der praktische Beweis dafür, dass die Funktionslogik des betriebswirtschaftlichen Raums eine vollkommen lebensfeindliche und menschenfeindliche ist, dass also dieser Raum alles andere als eine neutrale, unschuldige, transhistorisch-ontologische Stätte der „konkreten", stofflichen Produktion von „nützlichen" Gütern darstellt, die lediglich durch eine äußerliche juristische „Verfügungsgewalt" von Ausbeutersubjekten einer unkoscheren Bestimmung zugeführt würde.

Dem „herausgelösten", real abstraktifizierten (von Lebensbedürfnissen und Lebenswelt getrennten) betriebswirtschaftlichen Funktionsraum entspricht eine ebenso „herausgelöste" und abstraktifizierte Zeit, gewissermaßen die spezifische Funktionszeit der abstrakten Arbeit. Es handelt sich dabei um eine spezifische historische Zeitform oder Zeitbestimmung, wie sie allein dem modernen warenproduzierenden System zukommt. Diese Zeitform oder Zeitbestimmung ist die abstrakte astronomische Fließzeit des mechanischen Newtonschen Universums, analog zu den gleichartigen physikalisch-reduktionistischen atomaren Bausteinen dieses Universums.

Gesellschaftlich ist es die Zeitform der Maßlosigkeit, d.h. eine unbegrenzte, unbestimmte, an nichts gebundene Zeit (die astronomische Dimension dient lediglich als äußeres, willkürliches Maß); eine endlos fließende Zeit, die allein dem maßlosen Anspruch des „automatischen Subjekts" nach endloser Einverleibung von verausgabter abstrakt-menschlicher Energie im Maß ebenso abstrakter Zeiteinheiten (von allem Inhalt losgelöster Sekunden, Minuten, Stunden von „Arbeit") dient, also der Verwandlung aller Lebenszeit in Arbeitszeit. Insofern ist die astronomische Fließzeit das paradoxe Maß der Maßlosigkeit, eine unersättliche, an kein (stets endliches, bedingtes) Bedürfnis mehr gebundene Zeit; das Zeitmaß eines irrationalen Selbstzwecks, das keine begrenzte Bewegung in der Zeit für einen bestimmten Zweck oder Ablauf mehr misst, sondern als endlos auf sich selbst rückgekoppeltes Zeitband läuft, als Zeitform der auf sich selbst rückgekoppelten endlosen Verwertungsbewegung des Werts. Die „konkrete Arbeit" des kapitalistischen Produktionsprozesses findet nicht nur im „herausgelösten" betriebswirtschaftlichen Funktionsraum statt; sie verläuft auch real nach dem maßlosen Maß der „herausgelösten" abstrakten Fließzeit, nicht nach dem Maß einer zeitlich bestimmten (und dem Wesen nach beschränkten) Umformung des Stoffs.

Moishe Postone hat sich weniger mit dem spezifischen Charakter des „herausgelösten" Raums als vielmehr mit dem spezifischen Charakter der kapitalis-

tischen Zeitform beschäftigt und auch dabei bahnbrechende Erkenntnisse gewonnen. Der unheimliche Charakter der „abstrakten Zeit" ist in der Geschichte der Modernisierung explizit oder implizit immer wieder thematisiert, aber nie auf die abstrakte Arbeit und die kategorialen Vermittlungsformen der Wertvergesellschaftung bezogen worden. Postone unterscheidet zunächst, gestützt auf Sozialhistoriker wie Thompson, Gurjevich, Needham usw., die „konkrete Zeit", wie sie in vormodernen Gesellschaften als Zeitqualität bestimmend war (und in anderer Weise für eine nachkapitalistische Gesellschaft wesentlich sein muss) von der „abstrakten Zeit" der modernen Warenproduktion: „Als ‚konkret' bezeichnen werde ich die verschiedenen Arten von Zeit, die von Ereignissen abhängen: sie beziehen sich auf naturgegebene Zyklen und Periodizitäten des menschlichen Lebens sowie auf besondere Aufgaben oder Prozesse (etwa die Zeit, die man zum Reiskochen benötigt, oder um ein Vaterunser aufzusagen) und werden durch diese verstanden ... Vor dem Aufkommen und der Entwicklung der modernen kapitalistischen Gesellschaft in Westeuropa prägten verschiedene Formen konkreter Zeit die vorherrschenden Zeitvorstellungen. Zeit war keine autonome, von Ereignissen unabhängige Kategorie, und konnte deshalb qualitativ, als gut oder schlecht, als heilig oder profan bestimmt werden ... Konkrete Zeit ist eine weiter gefasste Kategorie als zyklische Zeit, da es lineare Zeitvorstellungen gibt, die ihrem Wesen nach konkret sind ... Konkrete Zeit wird weniger durch ihre Richtung charakterisiert als durch den Umstand, dass sie eine abhängige Variable ist" (Postone, a.a.O., 308 f.).

Die gängige Vorstellung von der vormodernen Zeit als einer bloß zyklischen (an Jahreszeiten, Lebensrhythmen usw. gebundenen), die auf die agrarische Reproduktionsweise und deren Fetischformen beschränkt zu sein scheint, gibt für eine Kritik der warenproduzierenden Moderne großenteils nur in einem reaktionären Sinne etwas her; ganz anders dagegen steht es mit Postones weiter gefasstem Begriff der konkreten Zeit als einer „aufgabenorientierten Zeitvorstellung" (a.a.O., 329), abhängig von Ereignissen, nicht getrennt von dem, was endliche Vorgänge in der Zeit (egal ob zyklisch oder linear) sind. Dem gegenüber steht die andere, negative Zeitqualität der Moderne, das heißt des herausgelösten betriebswirtschaftlichen Funktionsraums: „ ... ‚Abstrakte Zeit' dagegen, unter der ich gleichförmige, kontinuierliche, homogene, ‚leere' Zeit verstehe, ist unabhängig von Ereignissen. Die Vorstellung von abstrakter Zeit, die sich in Westeuropa zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert zunehmend durchsetzte, fand am eindringlichsten (ihren) Ausdruck in der Newtonschen Formulierung von der ‚absoluten, wahren und mathematischen Zeit, (die) ohne jede Beziehung zu irgendetwas Äußerem völlig gleich fließt' (Isaac Newton). Abstrakte Zeit ist eine unabhängige Variable. Sie konstituiert einen unabhängigen Rahmen, in dem Bewegung, Ereignisse und Handlungen auftreten. Diese Zeit ist in gleiche, konstante, nicht-qualitative Einheiten aufteilbar" (Postone, a.a.O., 309 f.).

Der „unabhängige Rahmen" dieser Zeit, von dem Postone hier spricht, kann aber auch als ein „unabhängiger Raum" verstanden werden, eben als der „herausgelöste" Funktionsraum der Betriebswirtschaft. Die abstrakte, astronomische Fließzeit des Verwertungsprozesses konstituiert diesen gespenstischen Raum, wie sie umgekehrt als gespenstische Zeit von diesem konstituiert wird. Postone weist darauf hin, „dass diese Form zeitlicher Entfremdung eine Transformation des Charakters der Zeit selbst bedeutet. Nicht nur die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit wird als ‚objektive' zeitliche Norm konstituiert, die einen äußeren Zwang auf die Produzenten ausübt, auch die Zeit selbst ist als absolute und abstrakte Zeit konstituiert worden. Das Zeitquantum, das die Wertgröße einer einzelnen Ware bestimmt, ist eine abhängige Variable. Die Zeit selbst jedoch ist von Tätigkeit unabhängig geworden – sei diese individuell, gesellschaftlich oder von der Natur bestimmt. Sie ist zu einer unabhängigen Variablen geworden, gemessen in konstanten, kontinuierlichen, vergleichbaren und austauschbaren, per Konvention festgelegten Einheiten (Stunden, Minuten, Sekunden), die als absoluter Maßstab von Bewegung und Arbeit qua Verausgabung dient. Ereignisse und Handlungen im allgemeinen, sowie Arbeit und Produktion im besonderen finden nun innerhalb der Zeit statt und werden von ihr bestimmt – eine Zeit, die abstrakt, absolut und homogen geworden ist" (a.a.O., 327).

Abstrakt, unabhängig und absolut ist die Zeit jedoch zunächst nur in einem bestimmten gesellschaftlichen Raum geworden, eben dem herausgelösten betriebswirtschaftlichen Funktionsraum, in dem es nicht mehr auf die Zeit „von etwas", sondern auf die Zeit schlechthin im Sinne von „Arbeit" schlechthin oder Verbrennung menschlicher Energie schlechthin ankommt. Der herausgelöste Raum und die darin absolut gewordene Zeit bilden zusammen eine spezifisch gesellschaftliche Raumzeit, ein raumzeitliches Kontinuum jenseits aller menschlichen Bedürfnisse und aller sozialen Lebenswelt. Diese raumzeitliche Bestimmung färbt im Prozess der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte auf die abgeleiteten Sphären und schließlich sogar auf die alltägliche Lebenswelt selbst ab; es ist der usurpatorische raumzeitliche Zugriff des „fremden Gottes" (Marx), des „automatischen Subjekts" (Marx), jenes totalitären Verwertungsanspruchs also, wie er aus dem Geldhunger der frühmodernen Feuerwaffen-Ökonomie und militärischen Revolution hervorgegangen ist und sich zur Gesellschaftsmaschine fortentwickelt hat.

Ursprung und Zentrum ist und bleibt jedoch die spezifische Raumzeit des betriebswirtschaftlichen Verwertungsprozesses, der abstrakten Arbeit, die sich nur um den Preis der völligen gesellschaftlichen Selbstzerstörung auf den gesamten Lebensprozess ausdehnen ließe; der gegenwärtige globale Krisenprozess der 3. industriellen Revolution nähert sich diesem Zustand der Auflösung immer deutlicher an.

Ist erst einmal der Charakter der abstrakten gesellschaftlichen Raumzeit

der Betriebswirtschaft herausgearbeitet, wird deutlich, wie roh die Vorstellung ist, dieses ganze Verhältnis sei reduzibel auf die juristische „Verfügungsgewalt" von bloßen Willenssubjekten der Ausbeutung. Es verhält sich nicht so, dass das „Privateigentum an Produktionsmitteln" das System abstrakter Arbeit und dessen raumzeitliche Verfasstheit konstituiert, sondern genau umgekehrt ist es die Produktionsweise der abstrakten Arbeit, der Selbstzweck des „automatischen Subjekts", wodurch die juristische Form des Privateigentums an Produktionsmitteln konstituiert wird (wie auch die Selbstvermittlungsbewegung von abstrakter Arbeit/Wert durch die Zirkulationssphäre). Das bloße Stellen der (juristischen) „Eigentumsfrage" ist also alles andere als radikal, sondern zäumt das Pferd vom Schwanz auf: Weder der raumzeitliche Charakter des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses noch die Subjektform seiner Träger wird dadurch berührt. Wenn beispielsweise Subjekte der abstrakten Arbeit, also Subjekte der betriebswirtschaftlichen Raumzeit (und somit der Konkurrenz in der Vermittlung durch die Zirkulationssphäre) über Fragen der Reproduktion „demokratisch abstimmen", können sie auf diese Weise nur die Widersprüche ihrer gesellschaftlichen Daseinsform reproduzieren, ausdrücken und austragen, nicht jedoch sich von den Funktionsgesetzen dieser abstrakten Raumzeit, also des weiterhin zu Grunde liegenden Fetischverhältnisses, emanzipieren.

Der emanzipatorische Eingriff muss tiefer ansetzen und die Raumzeit der abstrakten Arbeit selber aufbrechen und zerstören, während die Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln bloß eine logische Folge dieser Umwälzung wäre, nicht jedoch die Umwälzung selbst. Die gegenteilige Auffassung des traditionellen Marxismus kann immer nur dazu führen, dass sich die juristische Form des Privateigentums, die keineswegs an Individuen oder Familien gebunden ist, in irgendeiner institutionellen Gestalt (Staatsbürokratie, Parteidiktatur, betriebsdemokratische Instanzen, genossenschaftliche Institutionen usw.) reproduziert. Das Privateigentum an Produktionsmitteln (und genauso an Arbeitskraft als Ware) ist keine subjektive oder gar willkürliche „Verfügungsgewalt" im Sinne bloßer „Bereicherung", sondern nichts als die juristische Form des Systems abstrakter Arbeit und seiner spezifischen abstrakten Raumzeit. Genauer gesagt: Es ist die notwendige juristische Form von Funktionssubjekten dieser Raumzeit, nicht der gesellschaftliche Grund der ganzen Veranstaltung.

In der abstrakten Raumzeit der Betriebswirtschaft findet auf paradoxe Weise ein dreifacher realer, praktischer Abstraktionsvorgang statt. Obwohl sie es selber sind, die „arbeiten", müssen die Funktionssubjekte dabei erstens von sich selbst abstrahieren, sich in gewisser Weise als Menschen auslöschen, um den Imperativen der abstrakten Arbeit zu gehorchen. Dies folgt nicht aus dem an sich sachlichen Charakter, etwa der (gesellschaftlichen) Produktion für andere statt für den Eigenbedarf, sondern aus der fundamental „fremden" Sache des kapitalistischen Selbstzwecks, der Verwertung des Werts. Es geht nicht darum,

Gebrauchsgegenstände für sich selbst oder für andere zu produzieren, sondern es geht wesentlich darum, Wert und Mehrwert zu produzieren, also innerhalb des Funktionsraums betriebswirtschaftlicher Raumzeit maximal die eigene abstrakt-menschliche Energie zu verbrennen, sich als Mensch in eine gesellschaftliche Verbrennungsmaschine zu verwandeln.

Deshalb haben die Subjekte der abstrakten Arbeit als Funktionäre des „automatischen Subjekts" (einschließlich des Managements) weder einen Einfluss auf den konkreten Inhalt der Produktion (der vom Verwertungs-Selbstzweck vorgegeben wird), dessen Sinnhaftigkeit oder Unsinnigkeit außerhalb ihrer Befugnis liegt, noch können sie den Ablauf des Produktionsprozesses oder dessen Ambiente nach ihren Wünschen und Bedürfnissen gestalten. Die abstrakte Raumzeit der Betriebswirtschaft erlaubt es nicht, es sich „schön" zu machen in der Tätigkeit; es handelt sich nicht um eigene Lebenszeit und nicht um eigenen Lebensraum, worin man sich selber einrichtet, sondern um eine fremde Raumzeit – „fremd" nicht im Sinne des fremden Privateigentums eines anderen Willenssubjekts (des Kapitalisten), sondern „fremd" im Sinne der Funktionslogik abstrakter Arbeit als solcher. Die abstrakte Fließzeit soll möglichst wenig unterbrochen werden, eben weil es um maximale menschliche Energieverausgabung pro Zeiteinheit geht, nicht um Bedarfsgegenstände und nicht um Bedürfnisse der ProduzentInnen; Pausenregelungen etwa liegen nicht im Ermessen der Produzierenden selbst und tendieren dazu, minimiert zu werden (bis zur Frage, ob man überhaupt noch pinkeln gehen darf).

Ebensowenig können die Produktionsmittel, Werkzeuge usw. von den ProduzentInnen für persönliche Zwecke nebenbei verwendet werden, sondern sie bleiben nach strengem Reglement reserviert für den Verwertungszweck. Auch hier greift der Verweis auf das juristische Privateigentum viel zu kurz, denn die mangelnde Verfügungsgewalt der ProduzentInnen folgt auch in dieser Hinsicht nicht einem äußeren Willensverhältnis von Personen, sondern der inneren Logik der betriebswirtschaftlichen Raumzeit selbst. Wo diese Logik verletzt wird, etwa durch die Lückenhaftigkeit und „Laschheit" des betriebswirtschaftlichen Regimes in den staatssozialistischen Bürokratien, wird dies stets bestraft durch systemischen Funktionsverlust. Solange die Logik der abstrakten Arbeit und ihrer spezifischen Raumzeit selbst nicht bewusst abgeschafft wird, kann es nur zu funktionalen Defekten und Einbrüchen führen, wenn die ProduzentInnen sich im Produktionsprozess selbst als Bedürfniswesen geltend machen.

Zweitens müssen die Funktionssubjekte der abstrakten Arbeit auch praktisch gegenseitig voneinander abstrahieren, obwohl sie gleichzeitig im konkreten Produktionsprozess miteinander zu kooperieren haben. Diese Kooperation ist jedoch, wie Marx es vielfach beschrieben hat, nicht ihre eigene, und sie steht auch wiederum nicht bloß unter dem äußeren Kommando des Privateigentümers/Kapitalisten als Willenssubjekt, sondern sie wird strukturiert durch die

abstrakte Raumzeit des Verwertungsprozesses selbst. Was die ProduzentInnen als Individuen nicht können, das können sie auch nicht in ihrer Kooperation, nämlich Inhalt und Ablauf des Produktionsprozesses bestimmen. Sie bleiben durch ihre Kooperation hindurch voneinander isolierte Verausgabungs-Einheiten abstrakt-menschlicher Energie, denn die Kooperation folgt zwar den Erfordernissen der konkret-materiellen Umwandlung von Naturstoffen, die aber bloß „Ausdruck" von etwas anderem ist, nämlich des Verwertungsprozesses. Und der kapitalistische Produktionsprozess ist eben wesentlich Verwertungsprozess, dem die „konkrete Arbeit" untergeordnet bleibt. Die kooperative Seite auf der Ebene der konkreten Arbeit ist also unwesentlich; wesentlich ist die nicht-kooperative Seite quasi autistischer Verausgabung von abstrakt-menschlicher Energie auf der Ebene der abstrakten Arbeit.

In diesem Sinne sind die ProduzentInnen auch im Produktionsprozess selbst als monadische KonkurrentInnen gesetzt, nicht bloß in der Zirkulation auf dem Arbeitsmarkt als konkurrierende VerkäuferInnen der Ware Arbeitskraft. Die abstrakte betriebswirtschaftliche Raumzeit reduziert das kooperative Moment streng auf den instrumentellen Charakter der technischen Prozesse, während jede soziale Kooperation sich als systemisch dysfunktional und „gefährlich" darstellt. Die Grundlogik der abstrakten Arbeit tendiert zur Eliminierung jedes Moments nicht-funktionaler Kooperation; selbst die Kaffee- und Plaudernischen stellen sich immer wieder als „störend" dar und werden herausgerissen. Daran bricht sich auch die viel beschworene „Teamarbeit" und „soziale Kompetenz", die sich in ihrer funktionalistischen Reduktion nur selber ad absurdum führen kann. Es ist die betriebswirtschaftliche Raumzeit selbst, in der die ProduzentInnen wie durch gläserne Wände voneinander getrennt bleiben, die jede Art von horizontaler Kommunikation lähmt und wie von selbst immer wieder vertikale Kommandostrukturen reproduziert. Auch hier greift der Verweis auf die persönliche „Verfügungsgewalt" juristischer Privateigentümer viel zu kurz und verfehlt den Charakter des Problems grundsätzlich.

Dasselbe gilt für die architektonische Struktur der Zweckbauten abstrakter Arbeit, die räumlichen Gliederungen und deren Zusammenhang. Die Abstraktion von den „arbeitenden" Individuen und ihrer Kooperation wird dabei erst recht handgreiflich. Der ent-ästhetisierte, das Auge und das räumliche Empfinden beleidigende Funktionalismus der Zweckbauten, Industrie- und Gewerbegebiete (der längst auch auf die Lebenswelt, die Wohn- und Kulturbauten abgefärbt hat), folgt ebenso wenig einem sachlichen Erfordernis der „konkreten Arbeit" wie alle anderen Momente der betriebswirtschaftlichen Raumzeit, sondern resultiert allein aus dem Charakter des Produktionsprozesses als Verwertungsprozess. Dass die ProduzentInnen von sich als Menschen absehen müssen, dass der betriebswirtschaftliche Funktionsraum nicht ihr eigener Lebensraum und die betriebswirtschaftliche Funktionszeit nicht ihre eigene Lebenszeit ist, schlägt sich auch

im Ambiente ihrer Tätigkeit nieder, das ebenso wenig ihrer Selbstbestimmung unterliegt wie Sinn, Zweck und Ablauf der Produktion selbst.

Drittens schließlich müssen die ProduzentInnen im Bann der betriebswirtschaftlichen Raumzeit in bestimmter Weise auch absehen (abstrahieren) von den konkreten, materiellen Gegenständen ihrer Tätigkeit, obwohl diese es doch sind, die von der konkreten Arbeit in einem technischen Sinne zugerichtet werden. Im Vorgang der Produktion selbst gilt den ProduzentInnen jedoch ihre konkrete Tätigkeit nur als abstrakte, gleichgültige Verbrennung ihrer Energie. Dementsprechend bleibt ihnen der zu bearbeitende „Stoff" ebenso wie dessen konkrete Umformung wesentlich gleichgültig und fremd, sie können sich damit in der betriebswirtschaftlichen Raumzeit nicht mehr identifizieren wie sich noch der vormoderne Handwerker mit seinem Gegenstand identifizieren konnte. Identifikationen mit der Tätigkeit folgen nur noch sekundären, meist bloß sozial konkurrenten, vom Gegenstand losgelösten Gesichtspunkten; etwa der Stellung in der „betriebsmilitärischen" Hierarchie, dem Kommando über andere, oder dem Verkaufserfolg, dem abstrakten Leistungsstolz in Zeiteinheiten/Stückzahlen, der rein funktionalistischen, stoff-fremden Know-how-Qualifikation und deren Anerkennung, der „Aura" des Unternehmens-Labels usw. Nur in entlegenen Bereichen wie etwa der Kunst, die nicht völlig von der betriebswirtschaftlichen Raumzeit durchherrscht sind, finden sich trotz Geldvermittlung und damit zumindest zirkulativer Realabstraktion noch Elemente der Identifikation mit dem Stoff und dessen qualitativer Umformung; aber selbst darauf färbt zunehmend die Gleichgültigkeit der abstrakten Arbeit ab im Prozess der Kommerzialisierung.

Die „produktive Realabstraktion" an den Gegenständen der scheinbar nur konkreten Arbeit ist keineswegs allein durch die weitgehende subjektive Gleichgültigkeit der einzelnen ProduzentInnen gegenüber dem Stoff ihrer Tätigkeit bedingt, die sich für sie in der betriebswirtschaftlichen Raumzeit wesentlich als ein abstrakter Verbrennungsvorgang ihrer Energie darstellt. Vielmehr ist es der Produktionsprozess selbst in seiner inneren Logik als realabstrakte Arbeit, der diese Gleichgültigkeit als apriorische setzt. Es ist also die gesellschaftliche Objektivität, die den Charakter inhaltlich gleichgültiger Subjekte als Träger abstrakter Verbrennungsvorgänge menschlicher Energie erzwingt, nicht umgekehrt (schon gar nicht irgendeine subjektive „Profitgier" von Eigentümern).

Diese gesellschaftliche Objektivität der stofflich-inhaltlichen Gleichgültigkeit folgt aus dem wesentlichen Charakter des Produktionsprozesses als Verwertungsprozess. Dabei findet eine eigentümliche Verkehrung im Verhältnis von Wertabstraktion und so genanntem Gebrauchswert statt; genauer gesagt enthüllt sich der berühmte Gebrauchswert, wie bereits angedeutet, als bloße Formbestimmung der Wertgegenständlichkeit selbst und deren Realisierung als Tauschwert.

Die Verkehrung, in der sich der Gebrauchswert unmittelbar als Funktion von Wertbildung und Tauschwert darstellt, ist zunächst durch den spezifischen Cha-

rakter der Ware Arbeitskraft bestimmt. Der Warencharakter der Arbeitskraft ist es ja erst, der die Verallgemeinerung von Warenproduktion zur gesellschaftlichen Reproduktionsform durch den Kapitalismus überhaupt möglich macht. Bei dieser sowohl konstitutiven als auch spezifischen Ware stehen jedoch die Bestimmungen der Warenform gewissermaßen auf dem Kopf. Bei allen anderen Waren besteht der so genannte Gebrauchswert zumindest auf den ersten Blick in ihrer stofflichen Nützlichkeit. Nicht so bei der Ware Arbeitskraft. Deren Gebrauchswert für den kapitalistischen Produktionsprozess ist gerade nicht ihre Fähigkeit, bestimmte stoffliche oder immaterielle Bedürfnisgüter herzustellen. Ganz im Gegenteil: „Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehn, müsste unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft ... " (MEW 23, 181). Entscheidend ist also „der spezifische Gebrauchswert dieser Ware, Quelle von Wert zu sein und von mehr Wert als sie selbst hat" (MEW 23, 208).

In der Produktion und ihrem Resultat kommt es nicht auf den scheinbaren (stofflichen) Gebrauchswert der Produkte, sondern auf diesen spezifischen gesellschaftlichen Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft an, der allein in der Setzung von Wert und Mehrwert besteht. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft konstituiert jedoch den Gebrauchswertbegriff im Formzusammenhang kapitalistisch verallgemeinerter Warenproduktion überhaupt. Damit dementiert Marx selber seine ontologisch-anthropologische Bestimmung einer transhistorischen „Gebrauchswertproduktion", in der sich auch die Abstraktion „Arbeit" verewigen soll. Wie der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft gesellschaftlich darin besteht, Wert über die eigenen Reproduktionskosten hinaus zu produzieren, so der gesellschaftliche Gebrauchswert der Produkte darin, diesen Mehrwert als prozessierenden Selbstzweck „darzustellen" und dann im Verkauf zu „realisieren". Beides ist nicht voneinander zu trennen. Der gesellschaftliche Gebrauchswert in diesem Sinne spaltet sich also von der stofflichen oder immateriellen konkreten Nützlichkeit ab.

Dass diese Nützlichkeit im konkreten, greifbaren Sinne einer Bedürfnisgegenständlichkeit auch für die kapitalistische Produktion gewissermaßen ein notwendiges Übel und eine Art residuale Bedingung darstellt, verleiht ihr dennoch nicht einen an sich transhistorisch-ontologischen Charakter, selbst nicht in dieser Abgespaltenheit vom gesellschaftlichen Gebrauchswert. Vielmehr affiziert die abstrakte, destruktive, negative Qualitätsbestimmung des gesellschaftlichen Selbstzweck-Gebrauchswerts von Wertverwertung auch die abgespaltene Bedürfnisgegenständlichkeit und deren Produktion selbst.

Dies betrifft zunächst das „Was" der Produktion, den gegenständlichen Inhalt. Bekanntlich muss es aus Gründen der Konkurrenzverhältnisse und des Rentabilitätszwangs sowohl den Kapitaleignern und dem Management als auch den LohnarbeiterInnen gleichgültig sein, was sie herstellen, egal ob Äpfel oder Bauteile für Atombomben; Hauptsache der negative gesellschaftliche Gebrauchswert des abstrakten Reichtums, des Selbstzweck-Mehrwerts wird produziert und realisiert. Es gibt überhaupt keine gesellschaftliche Instanz, die den gegenständlichen Inhalt der Produktion bewusst nach Kriterien der Sinnhaftigkeit von Bedürfnissen bestimmen könnte. Der Verweis auf die angebliche „Macht der Konsumenten" ist bloße Ideologie. In Wahrheit bestimmt das Apriori von abstrakter Arbeit und Wert auch die gesellschaftlichen Bedürfnisstrukturen und unterwirft sie dem Zwang ihrer spezifischen abstrakten Gebrauchswertlogik der Mehrwertproduktion.

Unter dem Diktat dieser Produktion und Realisation abstrakten Reichtums werden tagtäglich Produktionen selbst für elementare Bedürfnisse mangels Rentabilität und Zahlungsfähigkeit stillgelegt, während die Produktion destruktiver Produkte für destruktive Bedürfnisse (nicht allein qua Rüstungsindustrie) sogar noch forciert wird. Aber nicht nur in diesem Sinne macht sich die Abstraktion von Bedürfnisinhalten im Produktionsprozess selbst massiv geltend. Auch die scheinbar an sich nicht destruktiven Produktionsinhalte werden im Sinne abstrakter Arbeit destruktiv zugerichtet. Ob Tomaten ohne Rücksicht auf Geschmack nach Verpackungsnormen für kontinentale Distributionen gezüchtet, Äpfel zwecks längerer Haltbarkeit atomar bestrahlt oder überhaupt Lebensmittel ausschließlich im Sinne des Verwertungszwecks denaturiert werden und der ganze historisch aufgehäufte Reichtum einer Vielfalt von Nutzpflanzen und Nutztieren verloren geht zugunsten einer reduzierten „Sortenarmut" zwecks betriebswirtschaftlicher Vereinfachung, ob beim Bau von Häusern unter dem Diktat der betriebswirtschaftlichen Kostensenkung gesundheitsschädliche Bauteile zum Einsatz kommen, eine dysfunktionale Raumaufteilung und ästhetische Zumutungen entstehen: Der stoffliche Inhalt richtet sich an der Verwertungsbestimmung aus, nicht umgekehrt; und zwar mit fortschreitender kapitalistischer Entwicklung in historisch wachsendem Ausmaß.

Das „automatische Subjekt" der Wertverwertung züchtet sich geradezu ein Menschenmaterial für die abstrakte Arbeit auch im Sinne einer Zurichtung der Bedürfnisse. Produktionslogik und Konsumtionslogik verschränken sich unter dem Diktat des gesellschaftlichen Apriori abstrakter Arbeit. Während einerseits elementare Bedürfnisse (gerade auch solche, die in gewisser Weise als transhistorische bestimmt werden könnten, etwa das Bedürfnis nach sauberem Trinkwasser, ausreichendem Wohnraum usw.) brutal missachtet werden, erweckt dieselbe Realabstraktion bis in den Alltag hinein destruktive, rein kompensatorische, aggressive oder schlicht absurde und kindische Bedürfnisse. Das System abstrakter Arbeit verkehrt geradezu das Verhältnis von Bedürfnissen und Produktion: Nicht mehr

die Bedürfnisse generieren die Produktion als Zweck, sondern der Selbstzweck einer herausgelösten Produktion generiert zunehmend negative Bedürfnisse als sein bloßes Mittel. Selbst in den kapitalistisch reichsten Ländern müssen immer mehr Menschen hungern, während gleichzeitig das kaum mehr nachvollziehbare „Bedürfnis" geweckt werden soll, im Laufen auf einem briefmarkengroßen Display einen Spielfilm anzuschauen.

Das gesellschaftliche Apriori abstrakter Arbeit als Logik der Produktion selbst impliziert also die Missachtung elementarer Bedürfnisse, die Produktion von reinen Destruktivgütern und die qualitative Reduktion aller Güter (Sortenarmut, „Fabrikschund", Wegwerfproduktion, ästhetische Normierung und Entästhetisierung usw.), schließlich die Zurichtung der Bedürfnisse überhaupt auf die Imperative des Verwertungsprozesses bis zur Reduktion oder selbst Zerstörung der Genussfähigkeit. Die Zurichtung der Produktion auf die Logik abstrakter Arbeit betrifft aber nicht bloß das „Was", die inhaltliche Bestimmung der Güter, deren materieller Charakter der gespenstischen Wertgegenständlichkeit untergeordnet und angeglichen wird, sondern auch das „Wie" des Arbeitsprozesses selbst, die Zugriffsweise der Umformungstätigkeit auf den Naturstoff oder auf menschliches Gegenüber (Dienstleistungen).

Die abstrakte betriebswirtschaftliche Raumzeit erfordert im Sinne einer Optimierung der Verwertungslogik eine Angleichung der „konkreten Arbeit" an den abstrakten Raum und an die abstrakte Zeit endloser Fließproduktion: „Zeit ist Geld". Das bedeutet, dass im konkreten Arbeitsprozess als Fließprozess der betriebswirtschaftlichen Raumzeit alles negiert und eliminiert werden muss, was sich diesem Fluss einer optimalen Verbrennung menschlicher Energie irgendwie sperrt und Reibungsverluste erzeugt. Am glattesten läuft der Fließprozess aber mit Gegenständen toter, physikalischer Materie (sinnbildlich dafür steht etwa das „klassische" Fließband der Autoindustrie). Damit impliziert die betriebswirtschaftliche Raumzeit einen spezifischen Reduktionismus, der mit einem ganz ähnlichen der modernen Naturwissenschaft korrespondiert.

Man kann von einem physikalischen Reduktionismus der modernen Naturwissenschaften sprechen, der eine monistische Welterklärung aus den elementaren atomaren Bausteinen des mechanistischen Newtonschen Universums anstrebt. Das bedeutet zwangsläufig einen zweifachen Schritt der Reduktion. In einem ersten Schritt muss die soziale, kulturelle, historische Welt des Menschen auf biologische Funktionsmechanismen reduziert werden; ein Topos bürgerlicher Ideologie seit dem 18. Jahrhundert. Der Bogen dieses biologischen Reduktionismus spannt sich von der Pseudo-Naturhaftigkeit der kapitalistischen Produktions- und Verkehrsverhältnisse in der Volkswirtschaftslehre seit Adam Smith (erweitert in der neueren Pseudo-Naturwissenschaftlichkeit und „Mathematisierung" der VWL) über die Biologisierung des Sozialen (Sozialdarwinismus) bis zur angeblichen genetischen Programmierung und Determination der „menschlichen Natur". In

einem zweiten Schritt muss dann die biologische Welt auf chemische und physikalische Funktionsmechanismen, lebendige auf tote Materie reduziert werden. Die Hybris der Suche nach einer totalen „Weltformel", aus der monistisch alles Daseiende „abgeleitet" werden könnte, fußt auch heute noch auf dieser reduktionistischen Denkweise und damit im mechanistischen Weltbild, obwohl die Quantenphysik eigentlich im Widerspruch dazu zu stehen scheint.

Der physikalische Reduktionismus der modernen Naturwissenschaften in der Theorie stellt sich jedoch in der betriebswirtschaftlichen Raumzeit als abstrakt-universelle Praxis dar, als tatsächliche Behandlung der Gegenstandswelt im Sinne eines derartigen Reduktionismus. Diese Vorgehensweise macht überhaupt erst eine abstrakt-universelle, vom Gegenstand unabhängige Zugriffslogik des Arbeitsprozesses als Verwertungsprozess möglich. Die Negation der Eigenlogik und Eigenzeit qualitativ verschiedener Gegenstands- und Lebensbereiche geht nur auf dem Weg der physikalischen Reduktion. Menschen werden wie Tiere und Pflanzen behandelt, aber Tiere und Pflanzen werden wie Steine und Metalle behandelt. So kommt in der betriebswirtschaftlichen Praxis eine umfassende Reduktion sozialer und überhaupt lebender Materie auf tote physikalische Gegenständlichkeit zustande. Die gespenstische Wertgegenständlichkeit der Ware erscheint in deren Produktionsprozess als physikalische Reduktion ihrer Stofflichkeit. Der Produktionsprozess als Verwertungsprozess ist wesentlich Abtötungsprozess seiner Gegenstände.

Die äußersten Konsequenzen dieser Reduktionslogik sind längst sichtbar geworden, etwa in den monistischen Agro-Industrien, in den grauenhaften kontinentalen Schlachtvieh-Transporten, aber auch in den Praktiken des sozialen Betreuungs- und Pflege-Business, etwa wenn alte und kranke Menschen nach dem Muster von Auto-Waschanlagen behandelt werden oder die „Zuwendungsarbeit" für Sterbende dem Zeitmanagement betriebswirtschaftlicher Rationalisierung unterliegt. In solchen Praktiken von Agrarfabriken, Hospitälern und „Pflege"-Gulags, wie sie in immer dichterer Folge weltweit bekannt und inzwischen nur noch müde skandalisiert werden, zeigt sich aber nur die Spitze des Eisbergs physikalischer Reduktionslogik, wie sie die gesamte betriebswirtschaftliche Raumzeit durchherrscht bis in die Poren des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses hinein.

Zu diesem Reduktionismus gehören auch die sekundäre Destruktion der planetarischen Biosphäre durch die physikalischen „Exkremente der Produktion" (Marx) und die ganz ähnliche sekundäre Destruktion der sozialen Beziehungsverhältnisse durch die gewissermaßen seelischen „Exkremente der Produktion". Die Gleichgültigkeit gegenüber dem unmittelbaren qualitativen Inhalt der „Arbeit" impliziert eine ebensolche Gleichgültigkeit gegenüber der „Umwelt" des Verwertungsprozesses sowohl in biologischer als auch in sozialer Hinsicht. Die „herausgelöste" Raumzeit der Betriebswirtschaft kennt und duldet nur ihre

eigene Binnenlogik; sie ist unempfindlich für alles, was außerhalb ihres Feldes einer anderen Raum- und Zeitqualität unterliegt. Deshalb scheitern nicht nur sämtliche Klimaprotokolle und sonstigen Versuche eines hilflosen Ökologismus, der Betriebswirtschaft ihre „externalisierten Kosten" gemäß ihrer eigenen Logik gewissermaßen wieder hineinzurechnen, ohne diese Logik als solche zu brechen. Ebenso hilflos bleiben auch alle Appelle an Mitgefühl, soziale Verantwortung, „Zivilgesellschaft" usw., die ein nicht-reduktionistisches Verhalten im gesellschaftlichen Beziehungsverhältnis einklagen wollen, ohne die betriebswirtschaftliche Raumzeit als Zentrum des Reduktionismus grundsätzlich in Frage zu stellen.

Wie in Vernichtungskriegen völlig verrohte Menschen sich nicht mehr in ein „ziviles" Leben einzufügen vermögen, ebenso wenig können in der betriebswirtschaftlichen Raumzeit auf reduktionistische Verhaltensweisen konditionierte Individuen sich jenseits davon „sozialökologisch" verhalten; ganz abgesehen davon, dass dieses „Jenseits" von der betriebswirtschaftlichen Raumzeit mit wachsender Geschwindigkeit aufgefressen und eingesaugt wird – ohne dass diese sich wirklich totalisieren und die abgespaltenen Momente einverleiben könnte; diese „verwahrlosen" vielmehr. Es ist nur noch absurd, wenn die offiziellen Instanzen des globalen Krisenkapitalismus einerseits die sozialökologische „Moral" beschwören und im selben Atemzug andererseits die Ausdehnung der betriebswirtschaftlichen Raumzeit und ihrer reduktionistischen Logik auf alle Lebensbereiche propagieren. Die Vernunft als Rücksicht auf die Eigenlogiken von Biosphäre und sozialer Beziehung wird als Sonntagspredigt unverbindlich in die persönliche Verantwortung der vereinzelten Einzelnen und gewissermaßen in deren „Freizeitverhalten" gelegt, während die negative gesellschaftliche Vernunft der abstrakten betriebswirtschaftlichen Raumzeit gleichzeitig den realen gesellschaftlichen Reproduktionsprozess in seiner ganzen Breite und Tiefe bestimmt und der damit verbundene reduktionistische Zugriff sogar noch forciert wird.

Das Resultat ist absehbar, es besteht in der Verwandlung der irdischen Welt von Biosphäre und menschlich-gesellschaftlicher Kultur in eine physikalische Wüste. Die populäre Literatur der Science-Fiction hat dieses Resultat längst vorweggenommen im Topos der Roboterwelt, in der eine mechanische selbstreproduktive „Intelligenz" von toten Maschinen eine chemisch-physikalisch reduzierte Welt regiert. Vielleicht erklärt die Liebe zur physikalischen theoretischen und praktischen Reduktion auch, warum die kapitalistische Antikultur vom Planeten Mars derart fasziniert ist, dass er das bevorzugte Ziel von Weltraumexpeditionen mittels Verbrennungsmaschinen und Robot-Fahrzeugen bildet. Der Mars ist genau die physikalische Wüste, zu der die abstrakte Arbeit und ihre Raumzeit die Erde erst noch zu machen haben. In dieser Wüste mittels Robotern nach wenigstens bakteriellem Leben zu stochern, symbolisiert unfreiwillig die verzeifelte Selbstzerstörungslogik einer vom gesellschaftlichen Apriori der abstrakten Arbeit beherrschten Menschheit.

Die konkret-historische Zeit des Kapitalismus

Die reale Zerstörung der Welt durch abstrakte Arbeit als Produktionsprozess ist evident. Wenn der traditionelle Marxismus als immanente Ideologie der Modernisierung die Begriffe von abstrakter Arbeit und Realabstraktion auf die Zirkulationssphäre beschränken will, zeigt er damit nicht nur seine Kontamination durch protestantische Ethik, kapitalistischen Produktivismus und eine falsche transhistorische Ontologie der Arbeit, sondern überhaupt seine Beschränkung auf den Binnenraum des modernen warenproduzierenden Systems und dessen abstrakte Raumzeit. Damit entgeht ihm allerdings auch der Begriff kapitalistischer Geschichtlichkeit. Denn Kapitalismus ist zwar einerseits die Wiederkehr des Immergleichen, die geschichtslose abstrakte Zeit des herausgelösten betriebswirtschaftlichen Kontinuums; andererseits jedoch ein blinder konkret-historischer Prozess, eine irreversible Konstitutions-, Durchsetzungs- und Krisengeschichte, die sich in qualitativ verschiedenen Entwicklungsstadien darstellt.

Moishe Postone unterscheidet deshalb folgerichtig zwei verschiedene, in gewisser Weise gegensätzliche Arten von Zeitbestimmung im kapitalistischen Reproduktionsprozess; dies bedeutet laut Postone, „dass die Dialektik kapitalistischer Entwicklung – auf einer logischen Ebene – eine Dialektik zweier in der kapitalistischen Gesellschaft konstituierter Zeitformen ist und deshalb im Sinne der Ablösung aller Formen konkreter Zeit durch abstrakte Zeit nicht adäquat verstanden werden kann" (Postone, a.a.O., 329). Die Ersetzung der früheren konkreten Zeit des Alltags als stets bedingte, begrenzte Zeit „von etwas" oder „für etwas", als aufgabenorientierte Zeitvorstellung, durch die abstrakte, herausgelöste Raumzeit der Betriebswirtschaft ist das eine. Aber durch diese Umwandlung wird gleichzeitig auf einer anderen, zweiten Zeitebene ein neuer Typus konkret-historischer Zeit erzeugt, eine blinde geschichtliche Dynamik von „Entwicklung" und Krise.

Neben der abstrakten, homogenen, geschichtslosen Raumzeit der Betriebswirtschaft und aus dieser hervorgehend setzt der Kapitalismus als Wertvergesellschaftung also auch eine ganz bestimmte konkret-historische Zeit. Postone leitet das Verhältnis dieser beiden Zeitformen ganz elementar aus dem Verhältnis der beiden Dimensionen von Stofflichkeit und Wertgegenständlichkeit der Ware her: „Die Wechselwirkung zwischen den beiden Dimensionen der Warenform kann auch zeitlich, hinsichtlich des Gegensatzes zwischen abstrakter Zeit und einer dem Kapitalismus eigentümlichen Form konkreter Zeit analysiert werden" (a.a.O., 439). Man könnte es auch so sagen: Die abstrakte, geschichtslose Zeit der Wertvergesellschaftung ist die Zeitlogik des Verwertungsprozesses; die konkret-historische Zeit der Wertvergesellschaftung dagegen ist die Zeitlogik der von diesem Verwertungsprozess mobilisierten Stofflichkeit sowohl im Sinne umgeformter Naturstoffe als auch im Sinne der damit verbundenen gesellschaftlichen Entwicklung.

Das Problem, das hier aufscheint, ist wieder die „Gebrauchswertdimension" (Postone) abstrakter Arbeit, jetzt unter dem Gesichtspunkt der Zeitform betrachtet. Die Gebrauchswertbestimmung der Ware Arbeitskraft als Produktion von Mehrwert setzt eine gesellschaftliche Gebrauchswertbestimmung der Waren als bloße Materiatur von Wert/Mehrwert und dessen „Realisierung", während die stoffliche Konkretheit, damit aber auch die materielle Qualität, abgespalten wird und sekundär bleibt, ein bloßes (gleichgültiges) Anhängsel der Wertverwertung. Dennoch wird der Kapitalismus diese konkrete Stofflichkeit nicht los, der gesellschaftliche Gebrauchswert der Mehrwertproduktion und deren Realisierung muss sich auf stets wachsender Stufenleiter der Produktivität, wie sie von der universellen Konkurrenz erzwungen wird, immer von neuem und in immer neuen, weiterentwickelten konkreten Formen der Umwandlung von Natur und Gesellschaftlichkeit „inkarnieren".

Genau in dieser Spannung von inhaltlicher Gleichgültigkeit und Abstraktheit von „Arbeit" und Wert einerseits und durch den Verwertungsprozess selbst hervorgetriebener stofflich-inhaltlicher „Entwicklung" andererseits ist die Dialektik zweier Zeitformen begründet. Die abstrakte Raumzeit der Betriebswirtschaft kennt keine „Entwicklung"; hier ist eine Stunde immer eine Stunde homogener, qualitätsloser, inhaltsloser, verselbständigter Zeit. Diese Zeit entspricht der Wertdimension der Reproduktion, der abstrakten Arbeit und damit der Wertgegenständlichkeit des Stoffes, also dem gesellschaftlichen Fetisch-Gebrauchswert der Produktion und Realisation von Mehrwert. Der damit transportierte, gleichgültige stoffliche Inhalt dagegen ändert sich, wird stets neu bestimmt, und zwar nicht einfach in wechselnder Beliebigkeit, sondern mit fortschreitender Verwissenschaftlichung und Produktivität in einem konkreten historischen Prozess. In diesem inhaltlichen, für den Selbstzweck der Wertverwertung gleichgültigen, jedoch praktisch sich geltend machenden Bezug ist eine Stunde nicht immer dieselbe Stunde, sondern sie wird fortschreitend neu gefüllt, wird zur Zeit von etwas anderem, zur „Entwicklungszeit".

Postone zeigt auf der logischen Ebene den Gegensatz und die Verschränkung dieser beiden Zeitformen: „Die abstrakt-zeitliche Konstante ist also zugleich konstant und nicht konstant. Abstrakt zeitlich gesehen konstant bleibt die gesellschaftliche Arbeitsstunde als Maß des produzierten Gesamtwerts. Konkret ausgedrückt jedoch verändert sie sich entsprechend den Veränderungen der Produktivität. Weil dennoch die abstrakte Zeiteinheit das Wertmaß bleibt, drückt sich deren konkrete Neubestimmung nicht in der Zeiteinheit als solcher aus... Dass der abstrakte Zeitrahmen konstant bleibt, obwohl er substantiell neu bestimmt wird, ist ein scheinbares Paradox... Dieses Paradox kann auf der Grundlage abstrakter Newtonscher Zeit nicht aufgelöst werden. Vielmehr verweist es auf eine andere, übergeordnete Art von Zeit... Diese aus der substantiellen Neubestimmung abstrakter Zeit resultierende Bewegung kann in abstrakt-zeitlichen

Begriffen nicht ausgedrückt werden; sie verlangt einen anderen Bezugsrahmen. Diesen kann man sich als einen Modus konkreter Zeit vorstellen... Somit ist diese Beweung der Zeit eine Funktion der Gebrauchswertdimension der Arbeit in ihrer Wechselwirkung mit dem Wertrahmen und kann als eine Art konkreter Zeit verstanden werden" (a.a.O., 439 ff.).

Die Gebrauchswertdimension meint hier die abgespaltene konkrete Stofflichkeit, die übrigens nicht „nützlich" in einem emphatischen Sinne sein muss, sondern auch und vor allem die Entwicklung der Produktivkräfte als Destruktivkräfte beinhaltet. Einerseits haben wir es also mit einem „abstrakten, homogenen Zeitrahmen, der unveränderlich ist und als Maß für Bewegung dient" (Postone, a.a.O., 442) zu tun. Andererseits wird durch eben diese betriebswirtschaftliche Raumzeit auf der konkret-stofflichen Ebene von Produktivkraft-Destruktivkraftentwicklung die konkret-historische Zeit eines dynamischen, irreversiblen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses hervorgetrieben: „Dies beinhaltet fortwährende Veränderungen im Wesen der Arbeit, der Produktion und der Technologie sowie die Akkumulation der damit zusammenhängenden Formen von Wissen. Allgemeiner gesehen hat die historische Bewegung der gesellschaftlichen Totalität fortwährende, massive Transformationen der gesellschaftlichen Lebensweise der Mehrheit der Bevölkerung zur Folge – in gesellschaftlichen Arbeits- und Lebensmustern, in der Klassenstruktur und –aufteilung, im Wesen von Staat und Politik, in der Familienform, der Ausgestaltung des Bildungs- und Erziehungswesens, der Formen von Verkehr und Kommunikation usw... Historische Zeit im Kapitalismus kann also als eine Form konkreter Zeit angesehen werden, die gesellschaftlich konstituiert wird und eine fortwährende qualitative Transformation von Arbeit und Produktion, des gesellschaftlichen Lebens im allgemeineren sowie von Bewusstseins-, Wert- und Bedürfnisformen zum Ausdruck bringt. Anders als der ‚Fluss' der abstrakten Zeit ist diese Bewegung nicht gleichförmig, sondern verändert sich und kann sich sogar beschleunigen" (Postone, a.a.O., 443).

Die abstrakte, homogene, verselbständigte Zeit als Maß der dem Anspruch nach endlosen Verbrennung menschlicher Energie korrespondiert und kollidiert mit der konkret-historischen Zeit blind dynamisierter und ebenfalls, aber in anderer Weise verselbständigter Entwicklung, in der nicht nur das Gesicht der Welt geschichtlich verändert wird, sondern auch die Realkategorien der Wertvergesellschaftung ihre Gestalt qualitativ wandeln. Es ist die Entwicklung nicht nur von der Postkutsche über die Eisenbahn bis zur „Automobilmachung" der Gesellschaft, sondern auch von der ständischen Familienstruktur der Produktion über die Konzentration von „Armeen der Arbeit" bis zur abstrakten Individualisierung, gleichzeitig die Entwicklung der damit verbundenen geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisse; es ist der Prozess von der formellen Subsumption vorgefundener Produktionsstrukturen bis zur reellen Subsumption des Produktions- und

Lebensprozesses unter das Kapital auf seinen eigenen Grundlagen; die Geschichte der modernen Wissenschaft in Verschränkung mit der kapitalistischen Dynamik, des Verhältnisses von industrieller Akkumulation und wachsendem Bedarf an gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Infrastrukturen) usw.

Betrachtet man die beiden Zeitformen im Hinblick auf das gesellschaftliche Bewusstsein der Subjekte, der Individuen und Institutionen, dann könnte man die abstrakte betriebswirtschaftliche Raumzeit als die subjektiv bestimmende Zeitform und die konkret-historische Zeit kapitalistischer Entwicklung als die objektiv sich manifestierende Zeitform bestimmen. Denn das eigene gesellschaftliche Handeln der Subjekte findet immer nur im abstrakten, homogenen Zeitrahmen der herausgelösten Betriebswirtschaft und unter dem Druck von deren Imperativen oder (etwa seitens von Staat und Politik) in Bezug auf diesen vorausgesetzten Zeitrahmen statt; diese Zeit ist verselbständigt, aber sie setzt den unmittelbaren Handlungsrahmen der Subjekte. Die konkret-historische Zeit dagegen ist blinde Resultante, objektivierte Dynamik einer Geschichte des „automatischen Subjekts" und von den Menschen nur indirekt selbst gemacht, also erst recht nicht unter ihrer gemeinschaftlichen Kontrolle. Es ist ein paradoxes Zeitverhältnis: Die subjektive, bewusste Zeit ist leere und abstrakte, jedem Inhalt gegenüber gleichgültige Verbrennungszeit menschlicher Energie; die konkret-historische Zeit der wirklichen stofflich-inhaltlichen Entwicklung dagegen ist unbewusste, objektive Zeit und daher geschichtliches Verhängnis.

Soziale Emanzipation kann demzufolge nur darin bestehen, die gemeinschaftliche Kontrolle über die konkret-historische Zeit gerade dadurch zu gewinnen, dass die herausgelöste Raumzeit der Betriebswirtschaft bewusst zerstört, abgeschafft, und damit die Logik der Wertverwertung überwunden wird. Erst die Einbeziehung der Reproduktion in die Lebenswelt, die Auflösung der abstrakten Arbeit und damit der geschlechtlichen Abspaltung kann auch die Abspaltung und Vergleichgültigung der stofflichen Inhalte des Produktionsprozesses beenden. Es wäre dies das Ende der Trennung von Leben und Produktion, von Inhalt und Form, von Produktion und Zirkulation, von Ökonomie und Politik. Der kapitalistische Weltzerstörungsprozess ist also nur zu stoppen, wenn eine gesellschaftliche Integration herbeigeführt wird, in der erstmals in der Geschichte die Gesellschaftsmitglieder bewusst den Einsatz ihrer gemeinsamen Ressourcen organisieren (etwa in einer gestaffelten, umfassenden Räte-Organisation) und auf diese Weise auch erstmals ihre eigene konkret-historische Zeit bestimmen – die gesellschaftliche Entwicklung also aufhört, ein blinder Prozess des Verhängnisses zu sein.

Der traditionelle Marxismus kann diese Aufgabe nicht einmal denken, geschweige denn einen Weg ihrer Lösung erkämpfen. Tauchte für die Theoretiker des Arbeiterbewegungsmarxismus in der Vergangenheit die konkret-historische Zeit des Kapitalismus zwar nicht ihrem Begriff nach, aber wenigstens indirekt in

der mehr oder weniger positivistischen Erörterung von „Entwicklungsstadien" des Kapitalismus auf, so haben heute die übrig gebliebenen Vertreter dieses Denkens das Problem der konkret-historischen Zeit und damit der Geschichtlichkeit des Kapitalismus ganz aus ihrer Reflexion verbannt. Das liegt daran, dass diese Binnengeschichte des Kapitalismus, seine Entwicklungs- und Krisengeschichte heute an Grenzen stößt. Deshalb ist die konkret-historische Zeit als Resultante der abstrakten betriebswirtschaftlichen Raumzeit auch nicht mehr kategorial immanent im Sinne einer „kritischen" Interpretation des jeweils nächsten Entwicklungsschubs besetzbar. Die konkret-historische Zeit kann jetzt kritisch nur noch im Sinne einer kategorialen Kritik der herausgelösten Raumzeit von abstrakter Arbeit selbst gedacht werden.

Der dazu ganz und gar unfähige traditionelle Marxismus in seinen Restbeständen zieht sich daher hinsichtlich des Kapitalbegriffs auf die Vorstellung einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen" zurück; er wird zu einer Art „buddhistischem Marxismus". Diese Kennzeichnung ist noch nicht einmal polemisch überspitzend. So heißt es, um nur ein signifikantes Beispiel zu nehmen, in einem noch dazu besonders anspruchsvollen Traktat, das dennoch die Eselsohren des obsolet gewordenen altmarxistischen Denkens nicht verstecken kann: „Es zeigt sich ..., wie schwierig es ist, irgendetwas substantiell neues, Originelles gar, über das hinaus in der kapitalistischen Realität aufzufinden, was dieser Marx nicht längst vorgedacht hätte... Dies soll keine Hommage an Marx sein: es geht um nichts anderes als die Feststellung, dass ... das Kapital im Kern die ewige Wiederkehr des Gleichen darstellt" (Initiative sozialistisches Forum, Der Theoretiker ist der Wert, Freiburg 2000, 79). Explizit oder implizit findet sich diese Abwehr des Denkens einer geschichtlichen Entwicklung im Wertverhältnis heute fast ausnahmslos bei den gestrandeten Überlebenden einer zu Ende gegangenen Epoche kategorial immanenter Kapitalismuskritik.

Mit anderen Worten: Dieses Denken beschränkt sich nunmehr ganz auf den Zeitrahmen der abstrakten und homogenen betriebswirtschaftlichen Fließzeit. In diesem Zeitrahmen finden wechselnde Ereignisse statt, aber keine Entwicklung und keine Geschichte. Dem entspricht die strukturelle Reduktion des Kapitalbegriffs auf die Ebene des Einzelkapitals und dessen vermeintlich ewige Reproduktionsfähigkeit („irgendwelche Gewinner gibt es immer"). Die gesamtgesellschaftliche Dimension der Wertvergesellschaftung verschwindet zusammen mit der konkret-historischen Zeit aus dem Blickfeld. Damit verschmilzt der traditionelle Marxismus in seinem eigenen Endstadium mit der bürgerlichen historischen und ökonomischen Betrachtungsweise (Ende der Geschichte, „mikroökonomischer" Gesichtspunkt). Indem er kein neues, „links" besetzbares Entwicklungsstadium des Kapitalismus mehr denken kann, weil es keines mehr gibt, hört er überhaupt mit dem Denken der konkret-historischen Zeit auf. Damit beweist der traditionelle Marxismus nur seine kategoriale Immanenz in der Wertvergesellschaftung,

die er qua Ontologisierung der abstrakten Arbeit festgeschrieben hat. Er stößt daher unausweichlich zusammen mit seinem Gegenstand an eine historische Schranke.

Damit ist schon auf das Problem der kategorialen Krise verwiesen. Die konkret-historische Zeit des Kapitalismus, wie sie als blinder Prozess von den Resultaten der abstrakten betriebswirtschaftlichen Raumzeit auf der konkret-stofflichen und gesellschaftlichen Ebene freigesetzt wird, konstituiert eben nicht nur eine Entwicklungs-, sondern auch eine Krisengeschichte. Die Irreversibilität dieses Prozesses mündet in ein „Entwicklungsstadium", das schon keines mehr ist, sondern mit dem sich eine absolute historische Schranke manifestiert. Kategoriale Kritik und kategoriale Krise bedingen sich wechselseitig. Um diesen Zusammenhang auf der Ebene der konkret-historischen Zeit begründen zu können, bedarf es einer Analyse der abstrakten Arbeit hinsichtlich ihrer Quantitätsverhältnisse. Die historische Entsubstantialisierung des Werts oder Entwertung des Werts stellt sich als Quantitätsproblem der abstrakten Arbeit dar, das den Kern der marxschen Krisentheorie bildet. Dieses quantitative Verhältnis der abstrakten Arbeit im Sinne einer inneren Schranke der herausgelösten betriebswirtschaftlichen Raumzeit soll im zweiten Teil dieser Studie erörtert werden.

LITERATUR

Autorenkollektiv, Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR, Berlin 1969

Michael Heinrich, Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004

Initiative Sozialistisches Forum, Der Theoretiker ist der Wert, Freiburg 2000

Alexander Gallas, Marx als Monist?, Versuch einer Kritik der Wertkritik, Berlin 2003

Ernst H. Kantorowics, Die zwei Körper des Königs, München 1990

Robert Kurz, Abstrakte Arbeit und Sozialismus, in: Marxistische Kritik 4, Erlangen 1987

Georg Lukacs, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die Arbeit, Neuwied und Darmstadt 1973

Georg Lukacs, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die ontologischen Grundprinzipien von Marx, Neuwied und Darmstadt 1972

Shimon Malin, Dr. Bertlmanns Socken. Wie die Quantenphysik unser Weltbild verändert, Leipzig 2003

Karl Marx, Das Kapital Bd. I, MEW 23, Berlin 1965

Karl Marx, Das Kapital Bd. III, MEW 25, Berlin 1965

Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1974

Moishe Postone, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, Freiburg 2003

Isaak Iljitsch Rubin, Studien zur marxschen Werttheorie, Frankfurt/Main 1973

Roswitha Scholz, Das Geschlecht des Kapitalismus, Bad Honnef 2000
Alfred Sohn-Rethel, Warenform und Denkform, Frankfurt/Main 1978
Dieter Wolf, Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur marxschen Werttheorie, Hamburg 2002

Christian Höner

DIE REALITÄT DES AUTOMATISCHEN SUBJEKTS

Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs der Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz/Jürgen Behre

Eine Renaissance der Klassenkampfideologie?

Eine Zeit lang sah es doch tatsächlich so aus, als ob der Klassenkampf und seine ideologischen Derivate als emanzipatorische Mittel endgültig den Löffel abgegeben hätten. Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und während der Hochphase des kasinokapitalistischen Booms standen die Aktien einer auf die Klassenfrage zentrierten Gesellschaftskritik nicht gerade zum besten. Unter der Vorherrschaft postmoderner Theoreme schienen sich nur noch kleine Grüppchen von MLPDlern oder Trotzkisten offensiv zum Klassenkampf zu bekennen.

Dass das vermeintliche Begräbnis der Klassenkampfideologie nur ein zeitgeistbedingtes war, darauf wiesen schon die wenigen, theoretisch fundierten Laudationen hin. Mit dem Niedergang der kasinokapitalistischen Ära und der damit einhergehenden Freisetzung angestauter Krisenpotentiale trat die vernachlässigte soziale Frage[1] wieder vehement in die postmoderne Welt der Zeichen und verlangte ihr Recht auf Wirklichkeit. Angesichts der Barbarisierungsphänomene begannen postmoderne Dekonstrukteure sich zunehmend konstruktiv zu verhalten. „Die Tücke des Subjekts" (Slavoj Zizek) war nun nicht mehr Anlass zu dessen Kritik, sondern ein Plädoyer für seine Rekonstruktion. Unter dem Druck der Krisenverhältnisse platzt der offenbar schon immer dünne postmoderne Firnis weg und zum Vorschein kommt ein alter Bekannter: Lenin und der Klassenkampf. Nicht nur Zizek stellt dreizehn Versuche über Lenin an, auch ehemals Antideutsche und ausgemachte Gegner postmoderner Ansätze wie Jürgen Elsässer finden trotz aller Differenzen in der Kategorie der Klasse einen vermeintlich sicheren Grund und können der Mumie wieder etwas abgewinnen. Doch mit oder ohne postmoderne Duftbäumchen, der Leichnam stinkt und harrt darauf, endlich unter die Erde gebracht zu werden.

Guter Anfang, schlechtes Ende

Ob ihres Zeitgeistes scheinen die postmodernen Reanimateure eines klassenkämpferischen Subjekts wenig geeignet zu einer kritischen Auseinandersetzung um die Klassenfrage. Zu den wohl reflektierteren gesellschaftskritischen Ansätzen mit implizitem Positivbezug auf die Kategorie der Klasse sind da schon eher einige Beiträge aus dem Umfeld der Frankfurter Marxgesellschaft zu zählen, und hier namentlich die von Nadja Rakowitz. Positiv hervorzuheben ist ihre Kritik an diversen Verkürzungen von Gesellschaftskritik, insbesondere an solchen Positionen, die den Kapitalismus wesentlich in der Sphäre der Zirkulation bzw. Distribution zu verorten suchen. Die „Kritik am Zins" gilt ihr ebenso als „eine Sackgasse der Kapitalismuskritik"(2000)[2] wie eine pure Fixierung auf die Verteilungsproblematik. Gegen solche Verkürzungen weist Rakowitz zu Recht auf die Sphäre der Produktion und deren notwendige Kritik hin, soll dem Kapitalverhältnis ernsthaft zu Leibe gerückt werden.

Auf dem Kommunismuskongress in Frankfurt 2003 formulierte Rakowitz das so: „Es ist das wichtige Ergebnis der Kritik der politischen Ökonomie von Marx, gezeigt zu haben, dass das Kapitalverhältnis als soziale Bestimmung in die Produktion eingeht. Die Produktion ist durch dies bestimmt, Kapital ist ohne kapitalistische Produktion undenkbar. Will man das Kapitalverhältnis abschaffen, muss man also diese Produktionsweise und ihre Voraussetzungen und Implikationen abschaffen. D.h. aber, dass man dann das Kapitalverhältnis auf Weltebene abschaffen muss, um die Gesellschaft zu emanzipieren oder umgekehrt: Wenn man sich emanzipieren will von allen Verhältnissen, in denen der Mensch erniedrigt, geknechtet ist (...), dann kann man sich sein eigenes Emanzipationspotential m.E. nicht einschränken, indem man nur die politischen Formen emanzipieren will oder bloß auf die Verteilung ein Auge werfen will, sondern dann muss die politische und soziale Fantasie die Produktionssphäre mit einbeziehen. Das hat aber Konsequenzen. Wenn sich das Problem der Lohnarbeit historisch noch nicht erledigt hat; wenn die Gesellschaft zu einer kommunistischen nur dann umgewälzt wird, wenn ihre Produktionsweise umgewälzt wird; wenn der Kommunismus erst dann in Aussicht steht, wenn die Gesellschaft selbst darüber bestimmt, was, wann, wie und warum produziert wird und nicht nur verteilt, dann ist diese Umwälzung nicht an den Produzenten vorbei, neben ihnen her, oder über ihre Köpfe hinweg zu machen. Dann stellt sich an dieser Stelle m.E. theoretisch und praktisch nach wie vor die alte Frage (die hier auch keiner gerne hört), die Frage nach der Klasse und dem Proletariat."[3]

Warum Rakowitz trotz ihres kritischen Bezugs auf die Produktionssphäre zu guter Letzt die Kategorie der Klasse dennoch als emanzipatorische festhält, soll Gegenstand dieses Aufsatzes sein. Dabei werde ich mich nicht auf ihren weniger erbaulichen Kommunismuskongress-Vortrag zur Expansion der Lohnarbeit im

globalen Maßstab beziehen, sondern vornehmlich auf einen älteren Vortrag, den sie gemeinsam mit Jürgen Behre hielt: „Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffes bei Marx".[4] Im Folgenden handelt es sich also ausdrücklich nicht um eine umfassende Kritik der gesamten Rakowitzschen Argumentation, die sie vor allem in ihrem Buch „Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie" entfaltet. Die Fokussierung auf den genannten Vortrag scheint mir dennoch legitim, da es sich um eine Art Selbstinterpretation handelt, in der bestimmte Schwächen von Rakowitz' Marxinterpretation deutlicher zu Tage treten – mit fatalen Konsequenzen.

Das automatische Subjekt als Ideologie und Erscheinung

In ihrem Vortrag versuchen Rakowitz/Behre die Vorstellung vom Kapital als automatischem Subjekt zu kritisieren. Als Aufhänger einer kritischen Abarbeitung dient ihnen die antideutsche Position der Initiative Sozialistisches Forum (ISF) aus Freiburg, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte.[5] Rakowitz will ihre Auseinandersetzung sowieso allgemeiner verstanden wissen, nämlich als auf Positionen bezogen, die die Wertvergesellschaftung ihres Erachtens vorschnell mit kapitalistischer Vergesellschaftung kurzschließen. Rakowitz'/Behres Affirmation der Klasse nimmt allerdings im Gegensatz zu den meisten traditionellen Marxisten interessanterweise ihren Ausgangspunkt nicht im schlichten Ignorieren bzw. Unterschlagen der Marxschen Darstellungen zum automatischen Subjekt, sondern im expliziten Bezug auf diese: „Es kann nicht bestritten werden, dass Marx selbst vom Kapital als ‚automatischem Subjekt' spricht, aber es muss geklärt werden, ob Marx damit eine positive Bestimmung eines negativen gesellschaftlichen Verhältnisses moralisch anprangert oder ob die Vorstellung vom Kapital als automatischem Subjekt im Gang der Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie destruiert wird..."[6]

Dass Rakowitz/Behre hier die Alternative aufmachen zwischen der Destruktion der Kategorie des automatischen Subjekts einerseits und einem bloß moralischen Anprangern andererseits, verweist auf die polemische Stoßrichtung ihrer Argumentation. Was also ansteht, ist ein Streit über die Marxschen Darstellungen zum Kapital und deren Interpretationsmöglichkeiten.

Wollen wir Rakowitz'/Behres Argumentation folgen, müssen wir zunächst Marx selbst zu Wort kommen lassen. Die einschlägige Passage, in der Marx vom automatischen Subjekt spricht, liest sich so: „Die einfache Warenzirkulation – der Verkauf für den Kauf – dient zum Mittel für einen außer ihm liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung

des Kapitals ist daher maßlos. (...) Die selbständigen Formen, die Geldformen, welche der Wert der Waren in der einfachen Zirkulation annimmt, vermitteln nur den Warenaustausch und verschwinden im Endresultat der Bewegung. In der Zirkulation G – W – G funktionieren dagegen beide, Ware und Geld, nur als verschiedne Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondre, sozusagen nur verkleidete Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt."[7]

Rakowitz/Behre kommentieren diese Stelle nun folgendermaßen: „So erscheint es zunächst – wie Marx im nächsten Satz betont – wenn man es in dieser besonderen Erscheinungsform fixiert, ‚welche der sich verwertende Wert im Kreislauf seines Lebens abwechselnd annimmt, so erhält man die Erklärungen: Kapital ist Geld, Kapital ist Ware.'"[8, 9] Der ganze Satz von Marx liest sich aber wie folgt: „Fixiert man die besondren Erscheinungsformen (!), welche der sich verwertende Wert im Kreislauf seines Lebens abwechselnd annimmt, so erhält man die Erklärungen: Kapital ist Geld, Kapital ist Ware."[10]

Rakowitz'/Behres Exegese ist hier von ihrem Vorhaben geprägt, Marx zu unterstellen, er habe das automatische Subjekt als falsche Vorstellung destruieren wollen. Um der Ungeheuerlichkeit, die Marx mit dem Begriff des automatischen Subjekts begrifflich zu fassen versucht, gleich die Schärfe zu nehmen, reden sie davon, dass es zunächst so erscheine, „wie Marx im nächsten Satz betont". Hier sind gleich mehrere Dinge schräg. So versuchen Rakowitz/Behre, durch die Verwendung des Wortes „erscheinen"[11] den Eindruck zu erwecken, Marx habe schon an zentraler Stelle das automatische Subjekt ausdrücklich als Erscheinung dargestellt. Um dies zu verstärken, kürzen sie den Plural von Erscheinungsformen weg. Damit erscheint es so, als würde sich „Erscheinungsform" auf den Begriff des automatischen Subjektes beziehen. M.E. meint Marx aber mit den „besondren Erscheinungsformen" die Erscheinungsformen des automatischen Subjektes selbst, nämlich Geld- und Warenform. Mit anderen Worten: Das automatische Subjekt bzw. die selbstzweckhafte Bewegung des Werts erscheint in Geld und in Waren. Die von Rakowitz/Behre hier vorgenommene Interpretation der Marxschen Darstellungen erscheint im Interesse ihrer Darstellung etwas verzerrt.

Bevor nun Rakowitz/Behre ihre zentralen Einwände gegen die – wie sie sagen – „positive Bestimmung eines negativen gesellschaftlichen Verhältnisses" durch den Begriff des automatischen Subjekts in Anschlag bringen, lassen sie Marx weiter ausführen und wir mit ihnen: „In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er

Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier. Als das übergreifende Subjekt eines solchen Prozesses, worin er Geldform und Warenform bald annimmt, bald abstreift, sich aber in diesem Wechsel erhält und ausreckt, bedarf der Wert vor allem einer selbständigen Form, wodurch seine Identität mit sich selbst konstatiert wird. Und diese Form besitzt er nur im Gelde. Dies bildet daher Ausgangspunkt und Schlusspunkt jedes Verwertungsprozesses."[12]

Das Automatische Subjekt – ein ideologisches Konstrukt der Zirkulationssphäre?

Rakowitz/Behre bemerken nun: „Die Vorstellung einer Selbstverwertung wird jedoch im Fortgang von Marx als zirkulär kritisiert, da auf dieser Ebene der Darstellung die Bildung des Mehrwerts nicht erklärt werden kann, außer über die Vorstellung eines nominellen Preisaufschlags, d.h. letztlich durch Betrug. Dies widerspricht zum einen der postulierten Gleichheit als Äquivalenz in der Zirkulation –‚Wo Gleichheit ist, ist kein Gewinn.'[13] – und zum anderen widerspricht sich diese Vorstellung in sich, denn: ‚Die Gesamtheit der Kapitalistenklasse eines Landes kann sich nicht selbst übervorteilen.'"[14, 15]. Rakowitz/Behre argumentieren Marx folgend, dass der Mehrwert nicht durch Betrug im Tauschakt erzeugt wird, denn hier herrscht Gleichheit[16], was zweifellos richtig ist. Rakowitz/Behre meinen nun mit dem folgenden Satz von Marx die ganze Argumentation vom automatischen Subjekt hinfällig zu machen: „Es hat sich also gezeigt, dass der Mehrwert nicht aus der Zirkulation entspringen kann, ‚bei seiner Bildung also etwas hinter ihrem Rücken vorgehn muss, das in ihr selbst unsichtbar ist.'"[17, 18]

Wenn also der Mehrwert nicht aus der Zirkulation entspringt, dann sei –so Rakowitz/Behre – die Vorstellung vom sich selbst verwertenden Wert bzw. vom Kapital als einem automatischen Subjekt hinfällig. Dementsprechend werfen sie der ISF – übrigens zu Recht – vor[19], dass deren Begriff des automatischen Subjekts aus der Vorstellungswelt der einfachen Zirkulation entstamme und sie damit denselben Fehler begehe wie die bürgerliche Ökonomie: Dann bliebe „nur der Rückgriff auf die okkulte Qualität eines ‚automatischen Subjekts' – auf eine metaphysische Vorstellung."[20]

Nun haben wir aber ein Problem. Rakowitz'/Behres Argumentation wäre nur dann stichhaltig, wenn genau das zuträfe, was sie kritisieren: Das automatische Subjekt müsste eine Vorstellung der Zirkulation sein, aus der die Produktionssphäre ausgeschlossen bliebe. Dagegen soll hier aber die These vertreten werden, dass das automatische Subjekt die Totalität von Zirkulation und Produktion umfasst. Aus dieser Perspektive gesehen nehmen Rakowitz/Behre selber genau die zirkulative Verkürzung am Begriff des automatischen Subjektes vor, die sie gegenüber der ISF kritisieren.

Worauf Rakowitz/Behre nämlich hinauswollen, ist, dass außerhalb der Bewegung G-W-G' etwas stattfinden muss, worin die eigentümliche Vermehrung des Werts stattfindet. Rein zirkulativ betrachtet kann aus dem Formwechsel Geld – Ware – Geld selber nicht mehr Geld bzw. mehr Wert entstehen. So weit richtig. Marx führt dieses Problem in dem Kapitel „Widersprüche der allgemeinen Formel" (Kapital Bd.1) hinreichend aus. Marx zeigt aber nicht nur, dass der sich vermehrende Wert nicht aus der Zirkulation entspringen kann. Ebenso weist er nach, dass er unmöglich nicht aus ihr entspringen kann: „Der Warenbesitzer kann durch seine Arbeit Werte bilden, aber keine sich verwertenden Werte. (...) Es ist also unmöglich, dass der Warenproduzent außerhalb der Zikulationsphäre, ohne mit anderen Warenbesitzern in Berührung zu treten, Wert verwerte und daher Geld oder Ware in Kapital verwandle. Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen, und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muss zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.

Ein doppeltes Resultat hat sich also ergeben. Die Verwandlung des Geldes in Kapital ist auf Grundlage dem Warenaustausch immanenter Gesetze zu entwickeln, so dass der Austausch von Äquivalenten als Ausgangspunkt gilt. Unser nur noch als Kapitalistenraupe vorhandner Geldbesitzer muss die Waren zu ihrem Wert kaufen, zu ihrem Wert verkaufen und dennoch am Ende des Prozesses mehr Wert herausziehn, als er hineinwarf. Seine Schmetterlingsentfaltung muss in der Zirkulationssphäre und muss nicht in der Zirkulationssphäre vorgehn. Dies sind die Bedingungen des Problems."[21]

Dass Marx sich hier anschickt, die widersprüchlichen Bedingungen des automatischen Subjektes selbst kritisch aufzulösen, ohne die Kategorie als solche zu verwerfen, diese Interpretationsmöglichkeit erörtert Rakowitz nicht. Um die Kritik am automatischen Subjekt als einer bloßen Vorstellung der Zirkulationssphäre durchhalten zu können, müssen Rakowitz/Behre die von Marx aufgemachte Paradoxie unterschlagen, dass das Kapital nicht der Zirkulation entspringen kann und dennoch ihr entspringen muss, indem sie Letzteres vollkommen unerwähnt lassen: „Das automatische Subjekt wird sogleich destruiert, indem der Widerspruch, in den die einfache Zirkulation gerät, diskutiert wird. Da die Veränderung des Werts nicht aus der Zirkulation kommen kann, muss sie aus dem Gebrauchswert von W entspringen. W muss eine Ware sein, ‚deren Gebrauchswert die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft.'[22] Hier gerät also der Gebrauchswert ins Zentrum der Argumentation; aber diesmal handelt es sich um einen ganz bestimmten Gebrauchswert, nämlich um den Gebrauchswert der Arbeit für das Kapital."[23]

In diesem Zusammenhang sehen sich Rakowitz/Behre durch Kornelia Hafner

bestätigt, wenn letztere schreibt: „Folgt man Marxens Darstellung des Übergangs zum Kapital, so erfährt man, dass sich das Geld selbst zum automatischen Subjekt aufwirft, und jene Ware Arbeitskraft auf dem Markt antrifft, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein. Schien auf der Ebene der einfachen Zirkulation der Gebrauchswert verschwunden, so gerät er hier wieder ins Zentrum, als Gebrauchswert für das Kapital selbst, als der *im einfachen Produktionsprozess des Kapitals die Arbeit figuriert*." (Hervorhebung: Rakowitz/Behre)[24]

Leider drücken sich Hafner und Rakowitz/Behre hier hinsichtlich ihres Arbeitsbegriffes nicht deutlich aus, so dass ein gewisser Interpretationsspielraum bleibt. Meinen sie konkrete oder abstrakte Arbeit? Die Darstellungen wären nur dann korrekt, wenn abstrakte Arbeit intendiert wäre. Denn der Gebrauchswert, den die Arbeit für das Kapital hat, ist der, Wert „zu produzieren". Als Konsument einer bestimmten Ware interessiert mich deren sinnlich-konkreter Genuss. Wenn aber das Kapital Arbeit konsumiert, interessiert es sich nur sekundär für deren Vermögen, sinnlich-konkrete Konsumgegenstände herstellen zu können. Dieses Vermögen interessiert nur bezogen auf das eigentliche Konsumziel des Kapitals: die Produktion von mehr Wert. Mehr Wert produziert aber die Arbeit als abstrakte.

Wenn Hafner wie Rakowitz/Behre besonders betonen, dass der Gebrauchswert der Arbeit wieder ins Zentrum der Marxschen Darstellungen rückt, dann wird auf die vermeintliche Wiederkehr des Konkreten angespielt, wie es gemeinhin mit dem Gebrauchswert-Begriff assoziiert wird. Der Gebrauchswert der Arbeit für das Kapital ist seinem Inhalt nach aber abstrakt. Dass die Arbeit auch eine konkrete Seite hat, ist für das Kapital so interessant wie die Verpackung, die man aufreissen muss, um an den Gebrauchswert einer Ware heranzukommen.

Wenn Rakowitz/Behre mit Hafner den Gebrauchswert der Arbeit gegen das vermeintlich ideologische Konstrukt eines automatischen Subjektes mobilisieren, dann tun sie dies zunächst, um der Subjektivität des Kapitals, die bei ihnen nur Ideologie sein kann, die Subjektivität der Arbeit entgegenzustellen. „Hier tritt nun umgekehrt die Arbeit als Form der bloßen Subjektivität in den Produktionsprozess des Kapitals ein."[25]

Rakowitz/Behre meinen in diesem Zusammenhang offenbar mit Arbeit nicht die abstrakte Arbeit. Sie haben dabei den unmittelbaren, konkreten Arbeitsprozess vor Augen, in dem seine Formbestimmung völlig erloschen scheint. Rakowitz/Behre wissen aber, dass dieser unmittelbare, konkrete Arbeitsprozess nicht wirklich das Subjekt des Produktionsprozesses sein kann, denn: „Bis jetzt erschien der einfache Produktionsprozess als ‚der sich selbst bewegende Inhalt des Kapitals'[26] und ist nun auch der Grund für neue ideologische Vorstellungen. Aber auch diese vermeintliche Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit des Produktionsprozesses wird im Fortgang der Darstellung kritisiert und aufgehoben. Der Produktionsprozess als kapitalistischer ist immer Verwertungsprozess des Kapitals."[27]

Verkehrung von Wesen und Erscheinung

Den Rakowitz/Behreschen Ausführungen droht die Differenz von Wesen und Erscheinung verloren zu gehen. War eben noch das automatische Subjekt bloß ideologische Erscheinung und die Arbeit das eigentliche Subjekt und Wesen, so kippt diese Vorstellung gleich wieder und die konkrete Arbeit wird – von ihnen richtig mit Marx – in ihrer falschen Unmittelbarkeit als falsches Subjekt denunziert. Wenn aber die Kategorien, die Marx im Kapital darstellt, nur relative, gewissermaßen nur vom jeweils aktuellen Standort der Darstellung aus plausible wären, nur um im nächsten Moment wieder „kritisiert" zu werden, dann wäre die Marxsche Methode der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung eingeebnet. Das Rakowitz/Behresche „Kritisieren" hat zumindest in dem hier aufgemachten Zusammenhang allzu sehr die Konnotation, dass etwas einfach nur falsch bzw. hinfällig sei.

Marx „kritisiert" die Kategorie der Ware zum Beispiel nicht in dem Sinn, dass sie im Laufe der Darstellung hinfällig würde, sondern zeigt nur, dass die von ihm getroffene Abstraktion als solche nicht hinreichend ist und sie im Gang der Darstellung entfaltet werden muss. Die Kritik bezieht sich dann aber nicht auf die Kategorie als solche, sondern nur auf ihre unzureichende Entfaltung und Darstellung. Es sind gerade die Begriffe des automatischen Subjekts und der abstrakten Arbeit, die als Totalitätsbegriffe nicht etwa bloß als Schein der Zirkulation eingeführt und dann wieder fallen gelassen werden, sondern im Gegenteil die ganze Architektur der Marxschen Theorie übergreifen (wenn auch nur im Sinne des wertkritischen Marx, der immer wieder vom positiven Klassenkampf-Marx in der Darstellung und Lesart-Möglichkeit verunklart wird).

So gesehen ist es zwar richtig, dass die Totalität, der übergreifende Zusammenhang des Kapitalverhältnisses, auf der Darstellungsebene der Anfangskapitel des „Kapital" natürlich noch nicht umfassend erklärt werden kann. Aber das heißt nur, dass die Begriffe von automatischem Subjekt und abstrakter Arbeit selber hier erst eingeführt und noch nicht umfassend ausgeführt werden; nicht jedoch, dass diese Begriffe nur dieser Darstellungsebene angehören und dann wieder destruiert würden. Wenn Rakowitz/Behre den Gang der Marxschen Darstellungen als ein permanentes Verwerfen der entwickelten Kategorien interpretieren, dann droht auch die Kritik überhaupt hinfällig zu werden, da nicht mehr bestimmt werden kann, welche Perspektive die Kritik dann auf der nächsten Darstellungsebene einnehmen müsste. Deshalb können Rakowitz/Behre nicht umhin, ein Wesen zu unterstellen: „Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft zeigt sich im Konsumtionsprozess der Arbeitskraft, der ‚zugleich Produktionsprozess von Ware und von Mehrwert'[28] ist. Alle produktiven Kräfte der gesellschaftlichen Arbeit erscheinen jetzt somit als dem Kapital zugehörige Fähigkeiten und die ‚beständige Aneignung der Mehrarbeit durch den Kapitalisten als beständige Selbstverwertung des Kapitals'[29], also als die Selbstverwertung des automatischen Subjekts.

Diese Vorstellung ist mit dem Fortgang der Darstellung von der Zirkulation in den Produktions- und Verwertungsprozess als fetischistische und deshalb ideologische kritisiert. *Das Geheimnis der Selbstverwertung des Kapitals löst sich wieder auf in seine ‚Verfügung über ein bestimmtes Quantum unbezahlter fremder Arbeit'*[30]. ‚Aller Mehrwert, in welcher besondern Gestalt von Profit, Zins, Rente usw. er sich später kristallisiere, ist seiner Substanz nach Materiatur unbezahlter Arbeitszeit'"[31] (Hervorhebung: C. H.)[32]

Rakowitz/Behre identifizieren offenkundig mit der „Verfügung über ein bestimmtes Quantum unbezahlter fremder Arbeit" bzw. mit der Eigentumsfrage das wahre Wesen des Kapitals, welches hinter dem ideologischen Schleier von „Selbstverwertung des Kapitals" und „automatischem Subjekt" verborgen wäre. Der Warenfetischismus wäre nichts weiter als Ideologie. Es muss also untersucht werden, ob das automatische Subjekt tatsächlich ein zirkulativ verkürzter Begriff des Kapitals ist, oder ob das automatische Subjekt die Totalität von Produktion und Zirkulation umfasst.

Das automatische Subjekt als Totalität von Produktion und Zirkulation

Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass, wenn Marx die Widersprüche der allgemeinen Formel des Kapitals (G-W-G') referiert, er dies nicht tut, um den Begriff des automatischen Subjekt zu verwerfen, wie Rakowitz/Behre nachzuweisen suchen. Vielmehr entfaltet Marx diese Kategorie in ihrer Widersprüchlichkeit, indem er zeigt, dass sie nicht nur Bestandteil der Zirkulation, sondern auch und wesentlich der Produktion sein muss. Dabei ist der Gebrauchswert der Arbeit, ihr konkreter Konsum im konkreten Produktionsprozess, so wenig souveränes Subjekt wie ein konsumiertes Brötchen. Allein der abstrakten Arbeit kommt jene Subjektivität zu, die Rakowitz/Behre für einen flüchtigen Moment der konkreten Arbeit im Produktionsprozess zuschreiben. Nur die abstrakte Arbeit wird im Kapital selbstreflexiv und damit zum automatischen Subjekt. Die Bewegung des automatischen Subjekts lässt sich durchaus als die Totalität von Produktions- und Zirkulationssphäre darstellen. So ist der Wert selbstverständlich eine Kategorie der Zirkulation, weil er sich nur in ihr realisieren kann, im Akt des Kaufens und Verkaufens. Er ist aber ebenso eine Kategorie der Produktion, weil er nur durch Verausgabung menschlicher Arbeitskraft überhaupt „produziert"[33] werden kann. Der abstrakte Wert-Charakter der Waren kommt ihnen nicht nur zu, weil ihnen die Zirkulation ein abstraktes Quantitätsverhältnis aufherrschen würde, vielmehr erfolgt die Abstraktion schon in der Produktion durch die Produktion. Der konkrete Arbeits- und Produktionsprozess ist die sinnliche Gestalt der Wert-Produktion bzw. die konkrete Ausformung des abstrakten Formdiktats

des Werts. Die Bestimmung der kapitalistischen Produktion, den Wert um seiner selbst willen zu produzieren, erlischt nur scheinbar auf der Ebene des konkreten Produktionsprozesses. Marx betont, dass die kapitalistische Produktion durch ihren Doppelcharakter zu kennzeichnen ist als Einheit von konkretem Arbeits- und Produktionsprozess einerseits und abstraktem Verwertungsprozess andererseits. So wird in der konkreten Arbeit Wert „übertragen", indem die Produktionsmittel angewandt werden und Wert „erhalten", indem die Rohstoffe weiterverarbeitet werden.

Im Prozess der konkreten Arbeitsverausgabung wird aber immer in einem physiologischen Sinn menschliche Energie (Herz, Hirn, Muskel, Nerv) verausgabt, was neuen Wert „produziert". Doch die Verausgabung menschlicher Energie im physiologischen Sinn ist zunächst einmal nur eine gedankliche Abstraktion, die theoretisch auf alle produktiven Tätigkeiten in den verschiedenen historischen Epochen angewandt werden kann, obwohl diese nicht als warenproduzierende „Arbeit" zu charakterisieren sind. Was bezogen auf die vormodernen Gesellschaften nur eine gedankliche Abstraktion darstellt, ist aber in der Warengesellschaft zum realen Maß der Produktion geworden. Nur in der Waren produzierenden Moderne misst sich die (gesellschaftliche) Produktion am Quantum der verausgabten abstrakten Arbeit und richtet sich nach ihr aus. Diese ist der abstrakte Maßstab, durch den und an dem sich entscheidet, ob die Produktion lohnt oder nicht.

Die Bemessungsgrundlage „effektiver" Produktion ist die abstrakte Arbeit. Damit ist aber die Verausgabung von menschlicher Energie nicht mehr einfach nur eine harmlose gedankliche Abstraktion, sondern real wirksam als Realabstraktion, der die sinnliche Welt zunehmend unterworfen wird. Die konkrete Arbeit ist dann nicht mehr nur rein äußerlich durch die theoretisch-begriffliche Abstraktion als abstrakte bestimmbar, sondern sie ist es in ihrem innersten Wesen als eine praktische Abstraktion, vollzogen an den Mensch/Mensch- und Mensch/Natur-Beziehungen und den sie vermittelnden Tätigkeiten. Die konkrete Arbeit ist somit tatsächlich immer nur die Konkretion der Abstraktion, die Konkretion der abstrakten Arbeit. Manifest wird dieser Realabstraktionsprozess im Herausbilden einer gesellschaftlichen Sphäre der „Arbeit", die nach abstrakten Verwertungskriterien durchformt und organisiert ist. Tendenziell ausgeschlossen werden dabei all die Momente menschlicher Lebensäußerung, die dem reibungslosen Ablauf des Verwertungsprozesses im Wege stehen bzw. sich nicht funktional integrieren lassen. Darunter sind soziale, kulturelle, sexuelle und emotionale Lebensäußerungen zu fassen, die in andere Sphären oder Lebenswelten abgespalten[34] werden.

Die Gebrauchswertseite der Arbeit gibt also nicht einfach deren sinnlich-konkrete Natur an, der die abstrakte Wertseite der Arbeit einfach abstrakt gegenüber stünde. Vielmehr steht die sinnlich-konkrete Seite der Arbeit unter

dem Formdiktat der abstrakten Arbeit. Die reine Form der Vergleichbarkeit der verschiedenen Arbeiten verleiht ihnen nicht nur die „Eigenschaft", Wert produzieren zu können, vielmehr vermittelt sich das abstrakte Formdiktat in die sinnlich-konkreten Tätigkeiten hinein und gibt ihnen ihre historisch-spezifische Gestalt. Marx selbst behandelt die Kategorie des Gebrauchswerts noch wie eine überhistorische Kategorie. Tatsächlich ist der Gebrauchswert aber dem Diktat des Werts unterworfen. Zum einen wird nur das hergestellt, was sich auch verwerten bzw. indirekt über die Verwertung realisieren läßt. Zum anderen beherrscht das Verwertungsdiktat den Produktionsprozess selber. Maschinerie wie Produkt sind unter dem Gesichtspunkt der Verwertung organisiert. Es ist der Produktion wie den Produkten anzusehen, dass sie unter dem Diktat der abstrakten Arbeit bzw. der Verwertung realisiert werden.

Allgemeiner ausgedrückt: Der Gebrauchswert gibt nur in einem abstrakten Sinn Nützlichkeit an: Nützlichkeit überhaupt. Z.B. eine Bombe ist auch ein sinnlich-konkretes Ding mit einer gewissen „Nützlichkeit". Spätestens mit den Skandalen in der Lebensmittelindustrie dürfte klar sein, dass die Aussage von Marx, dass die Brötchen in der feudalen Gesellschaft genauso schmecken wie im Kapitalismus, nicht aufrechtzuerhalten ist. Der Gebrauchswert ist nicht als überhistorische Konstante zu bestimmen, sondern als der „Arbeit" und der Ware zugehörig. Der Gebrauchswert ist nur die Konkretion der Abstraktion des Werts. Wenn der konkrete Produktionsprozess also nur eine Funktion des Produktions- bzw. Verwertungsprozesses des Werts ist, so verflüchtigt sich der Selbstzweckcharakter des Kapitals, ausgedrückt in der allgemeinen Formel G-W-G', nicht. Vielmehr ist der konkrete Produktionsprozess nur eine Funktion dieser allgemeinen Formel selbst.

Wenn Marx von den Widersprüchen der allgemeinen Formel des Kapitals spricht, dann zeigt er, dass Produktion und Zirkulation sich gegenseitig bedingen. „Die allgemeine Formel des Kapitals ist G-W-G' d.h., eine Wertsumme wird in die Zirkulation geworfen, um eine größre Wertsumme aus ihr herauszuziehn. Der Prozess, der diese größre Wertsumme erzeugt, ist die kapitalistische Produktion; der Prozess, der sie realisiert, ist die Zirkulation des Kapitals."[35] Der Begriff des automatischen Subjektes als die selbstzweckhafte Vermehrung des Werts macht überhaupt nur Sinn, wenn er auf das Ganze der Kapitalbewegung bezogen wird, also die Sphären von Zirkulation und Produktion umschließt. Die Charakterisierung des Kapitals als gesellschaftlicher Selbstzweck wird nicht dadurch hinfällig, dass in ihm die Sphäre der Produktion integriert ist. Die Rede vom automatischen Subjekt soll doch nicht ausdrücken, dass sich das Kapital selbst genügsam in der Sphäre der Zirkulation heckt bzw. dass es ideologisch so erscheint, sondern Marx problematisiert, dass sich das Kapital als Selbstzweck der gesellschaftlichen (Re)Produktion bemächtigt. Es geht nun einmal in der kapitalistischen Produktion nicht darum, eine bestimmte Menge von Gebrauchs-

gütern herzustellen, sondern um die Produktion von mehr Wert. Insofern wird der Begriff des automatischen Subjekts durch die Kategorie der Produktion in seiner Totalität entfaltet und nicht destruiert.

Klassenkampf vor Kapitalverhältnis?

Ein weiterer Einwand von Rakowitz/Behre gegen das automatische Subjekt besteht darin, dessen Selbstzweckcharakter durch handfeste, materielle Interessen zu konterkarieren: „Das Geheimnis der Selbstverwertung des Kapitals löst sich wieder auf in seine ‚Verfügung über ein bestimmtes Quantum unbezahlter fremder Arbeit.'"[36, 37] Was bedeutet aber seine „Verfügung über ein bestimmtes Quantum unbezahlter fremder Arbeit"? Es stellt sich die Frage, ob wer oder ob was verfügt. Wenn nach wertkritischer Lesart unter Kapital ein im Wert quasi-versachlichtes gesellschaftliches Verhältnis verstanden wird, das eine auf sich selbst bezogene Expansionsbewegung vollzieht, dann steht die Verfügung über unbezahlte Arbeit in keinem Widerspruch zum Selbstzweckcharakter des Kapitals, denn das so verstandene Kapital verfügt über die unbezahlte Arbeit zum Zweck seiner Selbstvermehrung, und der Begriff des automatischen Subjekts wäre nach wie vor berechtigt.

Wenn aber unter Kapital kein automatisches, sondern ein personales Subjekt verstanden wird, dann tritt die Verfügung über unbezahlte Arbeit in Widerspruch zur Charakterisierung des Kapitals als Selbstzweck. Fasst man Kapital als individuelles oder kollektives Subjekt, dann verfügen Subjekte über unbezahlte Arbeit zu ihren subjektiven Zwecken. Aus dieser Perspektive ist es dann nur konsequent, das automatische Subjekt und den Selbstzweck der Verwertung als ideologische Konstruktionen zu interpretieren, die den eigentlichen Zweck – die Bereicherung der Kapitalisten-Subjekte – verschleiern würden.

Gegen solche Vorstellungen wendet sich Marx ausdrücklich, wenn er schreibt: „Der Kapitalist produziert die Ware nicht ihrer selbst wegen, nicht ihres Gebrauchswerts oder seiner persönlichen Konsumtion wegen. Das Produkt, um das es sich in der Tat für den Kapitalisten handelt, ist nicht das handgreifliche Produkt selbst, sondern der Wertüberschuss des Produkts über den Wert des von ihm konsumierten Kapitals (...). Man muss es nie vergessen, dass die Produktion dieses Mehrwerts – und die Rückverwandlung eines Teils desselben in Kapital, oder die Akkumulation, bildet einen integrierenden Teil dieser Produktion des Mehrwerts – der unmittelbare Zweck und das bestimmende Motiv der kapitalistischen Produktion ist. Man darf diese daher nie darstellen als das, was sie nicht ist, nämlich als Produktion, die zu ihrem unmittelbaren Zweck den Genuß hat oder die Erzeugung von Genußmitteln für den Kapitalisten."[38] Und weiter: „Als bewusster Träger dieser Bewegung (der des Kapitals. C.H.) wird der Geldbesitzer Kapitalist. Seine Person, oder vielmehr seine Tasche, ist der Ausgangspunkt

und der Rückkehrpunkt des Geldes. Der objektive Inhalt jener Zirkulation – die Verwertung des Werts – ist sein subjektiver Zweck, und nur soweit wachsende Aneignung des abstrakten Reichtums das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktioniert er als Kapitalist oder personifiziertes, mit Willen und Bewusstsein begabtes Kapital. Der Gebrauchswert ist also nie als unmittelbarer Zweck des Kapitalisten zu behandeln."[39]

Die subjektiven Interessen des Kapitalisten werden nur dann befriedigt, wenn dem objektiven Interesse des Kapitals nach Selbstvermehrung entsprochen wird. Insofern ist der Kapitalist nur ein Agent des Kapitals, oder wie Marx sagt: eine Charaktermaske. Außerdem ist die patriarchale Figur des Kapitalisten, der mit väterlicher Härte und Fürsorge seine Unternehmen und seine Belegschaft leitet, im Aussterben begriffen. Die Führung einer normalen Aktiengesellschaft ist heute juristisch betrachtet den „unmittelbaren Produzenten" gleichgestellt; auch das Managment befindet sich in einem – wenn auch besser besoldeten – Angestelltenverhältnis. Andererseits halten massenhaft „unmittelbare Produzenten" juristische Eigentumstitel an Unternehmen. Entsprechend ausdifferenziert sind die Interessen und sozialen Kategorien. Die eigentlich noch ständisch eingefärbte Figur der Klasse löst sich in ein breit gefächertes, soziales Konkurrenzverhältnis auf, das nur noch einen gemeinsamen Nenner kennt: Die Hoffnung, das jeweilige Einzelkapital möge weiter erfolgreich akkumulieren und in der Konkurrenz bestehen. Die Charaktermasken von Arbeit und Kapital sind gleichermaßen vom Gelingen der Kapitalbewegung abhängig und an ihrem Weiterfunktionieren interessiert.

Rakowitz/Behre, die sich in gewerkschaftlichen Zusammenhängen engagieren, wenden sich mit Werner Bonefeld gegen Positionen, die „die Vorrangigkeit des Kapitalverhältnisses vor dem Klassenverhältnis (...) verteidigen."[40] Bonefelds Kritik bezieht sich zwar auf strukturalistische Interpretationen des Kapitals, aber Rakowitz/Behre meinen damit auch wertkritische Positionen adäquat kritisieren zu können. Bonefeld schreibt gegen die Strukturalisten: „Das Kapital wird als etwas betrachtet, das sich durch seine eigene Logik erhält. Der Klassenkampf wird aus der Analyse hinausgeworfen, insofern ein angemessenes Verständnis der konkreten empirischen Bedingungen des Klassenkampfs auf die Bestimmung des kapitalistischen Rahmens gegründet werden müsse, in dem der Klassenkampf stattfindet und sich entfaltet. Diese Betonung der Vorrangigkeit des Kapitalverhältnisses konzentriert sich auf die objektiven Züge der kapitalistischen Entwicklung. Als Subjekte tauchen in diesem Ansatz nur die Strukturen auf ... Die Dynamik der kapitalistischen Entwicklung wird im Kapital selber angesiedelt. Die Widersprüchlichkeit liegt damit innerhalb des Kapitals, und die kapitalistische Entwicklung ist Ergebnis dieser Widersprüche. Daher hat sich die wissenschaftliche Untersuchung auf die Frage zu konzentrieren, wie das Kapital produziert. Diese Herangehensweise an die gesellschaftliche Existenz beruht auf

der Voraussetzung, dass ‚Kapital' ein tätiges und sich selbst konstituierendes Ding ist. Anders ausgedrückt unterstellt dieser Ansatz, dass das Kapital ein automatisches Subjekt ist, dessen Verhältnis zu sich selbst den objektiven Rahmen darstellt, innerhalb dessen das Klassenverhältnis existiert. Die praktischen Konsequenzen sind katastrophal. Mit Marxismus wird nicht mehr die Negation und der Kampf für eine Welt ohne Antagonismus verbunden, sondern er wird zu einer wissenschaftlichen Untersuchung über die Selbstkonstituierung des Kapitals, die herausfinden will, was die ‚natürlichen' Erfordernisse des Kapitals sind. Die politischen Schlussfolgerungen sind klar. Wie in der traditionellen Theorie stehen die Theoretiker über dem Klassenkampf und stellen ihr Wissen zur Verfügung... Kurz gesagt, der hier kritisierte Ansatz macht aus dem Marxismus eine konstruktive und objektive Theorie. In solch einem positiven Marxismus wird die Vernunft ‚ihrer geschichtlichen Aufgabe beraubt (...), Unbotmäßiges anzustiften und das jeweils Infame (ob Kirche, Staat, Despotie oder sonstige Herrschaft) einfach zu zerstören'."[41]

Zunächst erweist es sich als sehr unglücklich, dass Rakowitz/Behre durch die Bonefeldsche Blume sehr unterschiedliche Theorieansätze wie den marxistischen Strukturalismus und wertkritische Positionen miteinander vorschnell identifizieren, nur weil sich beide auf je unterschiedliche Weise auf den Begriff des automatischen Subjekts beziehen. Die Bonefeldsche Kritik an der falschen Objektivität, d.h. am Objektivismus strukturalistischer Positionen und deren Begriff von Kapital scheint zwar zunächst richtige Momente zu besitzen, wird aber gleich wieder ihrerseits falsch dadurch, dass Bonefeld selber nur ebenso einseitig vom subjektiven Gegenpol der Objektivität aus argumentiert, also „subjektivistisch". Wenn Bonefeld und mit ihm Rakowitz/Behre abwehrend den Begriff der Objektivität benennen, dann verstehen sie diese ganz im Sinne der Naturwissenschaften, die die Ergebnisse ihrer Forschungen als objektive Tatsachen betrachten, die vor jeder Gesellschaft existieren und damit unabhängig von gesellschaftlichen Einflüssen sind. Die Objektivität des Kapitalverhältnisses wird nicht als zweite Natur dechiffriert, sondern fälschlich einer Objektivität im Sinne der ersten Natur zugeschoben.[42]

Das führt dann zu der falschen Schlussfolgerung, dass, wenn das Kapital objektiv wäre, es nicht mehr kritisiert werden könnte.[43] Um die Kritik in emanzipatorischer Absicht retten zu können, sind solche Positionen gezwungen, die Objektivität des Kapitals als falsche Vorstellung bzw. Ideologie zu verwerfen. Gegen die vermeintlich bloß ideologische Objektivität des Kapitals bleibt dann nur noch, die verschleierte wahre Subjektivität (Klasse) zu mobilisieren. So ist natürlich eine Kritik an den Objektivierungen der zweiten Natur, die in der spezifischen gesellschaftlichen Vermittlungsform gründen, verbaut.

Wenn aber Objektivität und damit auch Subjektivität gleichermaßen als gesellschaftlich konstituierte gefasst werden, dann können sie auch in emanzipa-

torischer Absicht kritisiert werden; und zwar beide Pole dieser (fetischistischen) Konstitution. Bonefeld bzw. Rakowitz/Behre hingegen meinen offenbar die Kritik gegen falsche Objektivierung retten zu müssen, indem sie sich schlicht auf die Seite der erscheinenden Subjektivität schlagen. Die eigentlich zu kritisierenden Subjekt-Objekt-Verhältnisse der Moderne werden als positives a priori aufgefasst, innerhalb dessen es sich zu positionieren gilt. Dass sich dieser subjektive Marxismus gleich noch einen positivistischen Vernunftbegriff einfängt und ganz ungeniert auf eine „geschichtliche Aufgabe" anspielt, kann an dieser Stelle nicht ausführlich kritisiert werden.

Hier ist nur festzuhalten, dass aus wertkritischer Perspektive das Kapitalgegenüber dem Klassenverhältnis im Zusammenhang der Darstellung durchaus vorrangig ist. Marx selbst schreibt: „Das Kapital als sich verwertender Wert umschließt nicht nur Klassenverhältnisse, einen bestimmten gesellschaftlichen Charakter, der auf dem Dasein der Arbeit als Lohnarbeit ruht."[44] Die Wert-/Abspaltungskritik wirft das Klassenverhältnis nicht einfach aus der Analyse. Vielmehr wird das Klassenverhältnis als ein Moment kapitalistischer Konkurrenz und damit als Bestandteil des Kapitalverhältnisses selbst in die Analyse eingebunden. Die Klassen konstituieren sich als Metasubjekte mit wertförmigen Interessensinhalten, die sich aus den objektiven Stellungen innerhalb des Produktionsprozesses ergeben. Der Kapitalist ist z.B. nur so lange Kapitalist, als er sich zu sich selbst als zu einer Funktion des Kapitals verhält. Im Idealfall hält er die Revenuen als Teil des Quantums unbezahlter Arbeit so gering wie möglich, um ein größtmögliches Quantum erneut der Kapitalakkumulation zuzuführen. Natürlich könnten die Revenuen das gesamte Quantum an unbezahlter Arbeit verschlingen. Dann würde aber die Bewegung des Einzelkapitals erlöschen und der Kapitalist aufhören, dessen Funktion zu sein.

Gleiches gilt für die Besitzer der Ware Arbeitskraft, die im Verwertungsprozess als variables Kapital fungieren und als solches die Fähigkeit besitzen, Wert „zu produzieren". Ausgehend von der funktionalen Stellung im Verwertungs- bzw. Produktionsprozess konstituiert sich der Standpunkt der Arbeit mit einer Reihe abgeleiteter Interessen, z.B. der rechtlichen Anerkennung der Besitzer der Ware Arbeitskraft und tendenziell der Selbstverfügung über das Quantum unbezahlter Arbeit. Die Realisierung dieser Forderungen war nicht umsonst für den Traditionsmarxismus der Inbegriff eines „demokratischen Sozialismus". Was diesbezüglich an „Emanzipation" möglich war, haben die gescheiterten Projekte der nachholenden Modernisierung hinreichend im „Sozialismus des Adjektivs" (Robert Kurz) illustriert: die sozialistische Arbeit, die sozialistische Ware, der sozialistische Mehrwert, das sozialistische Eigentum[45] usw. Der Standpunkt der Arbeit kann sich nur als wertform-immanente Interessensinhalte darstellen. Die Wertform dieser Inhalte bleibt als a priori außerhalb des Blickfeldes.

Die Form, in der produziert wird, steht bei Rakowitz/Behre nicht explizit zur

Disposition, obwohl sie nach eigenem Bekunden genau da hin wollen, wenn sie Ansätze von Gesellschaftskritik als verkürzt kritisieren, die sich auf eine Kritik der Distributions- bzw. Zirkulationssphäre beschränken. Wenn Rakowitz/Behre aber unter „Kritik der Produktion" im Kern lediglich die Kritik an der (subjektiven) „Verfügung über ein Quantum unbezahlter fremder Arbeit" verstehen, sie also einzig die juristische Eigentumsfrage stellen, dann bewegen sie sich nicht wirklich über eine Kritik der Distribution hinaus. Nach Postone fasst Marx die Eigentumsverhältnisse so, dass sie den Distributionsverhältnissen zuzurechnen sind. „Marx hebt ‚die Eigentumslosigkeit des Arbeiters und ... die Aneignung fremder Arbeit durch das Kapital'(MEW 42, 723) hervor, das heißt er beschreibt, wie die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse als ‚Distributionsweisen die Produktionsverhältnisse selbst (sind), nur sub specie distributionis' (MEW 42, 723)".[46]

Um dem Anspruch einer Kritik der Produktion gerecht werden zu können, müsste diese über die Eigentumsfrage hinaus zu einer Kritik der „Arbeit" als einer spezifischen historischen Form des „Stoffwechselprozesses des Menschen mit der Natur" vorstoßen. Diese Form charakterisiert Marx als die Produktion von abstraktem Reichtum, dessen selbstzweckhafte Vermehrung das Ziel der kapitalistischen Produktion darstellt. Abstrakter Reichtum wird aber nicht durch die konkrete Seite der Arbeit „hergestellt". Die konkrete Seite der Arbeit schafft zwar notgedrungen eine Ansammlung stofflichen Reichtums, wobei dieser nicht das eigentliche Ziel der Produktion ist. Vielmehr fungiert die stoffliche Reichtumsproduktion als Mittel für den Zweck der Produktion abstrakten Reichtums durch Verausgabung abstrakter Arbeit. Dementsprechend muss eine Kritik der Produktion die Kritik der Form abstrakter Arbeit beinhalten. Diese Ebene der Kritik müssen Rakowitz/Behre aber gerade verwerfen, da für sie der automatische und selbstreflexive Charakter von abstrakter Arbeit bzw. von Wert nichts weiter als ideologische Konstrukte einer zirkulativ verkürzten Gesellschaftskritik darstellen.

Doch so ist ihr Anspruch, die Sphäre der Produktion zum Gegenstand einer radikalen Gesellschaftskritik zu erheben, gegen sie selber zu wenden und einzuklagen. Da Rakowitz/Behre den Begriff des automatischen Subjekts zirkulativ verkürzen, verbauen sie sich den Weg zu einer adäquaten Kritik der kapitalistischen Produktion, die bei ihnen am Ende nicht mehr zu sein scheint als schnöder Klassensoziologismus.

Die Wirklichkeit als Schein

Streng genommen ist aber bereits die Aufgabe, die sich Rakowitz/Behre stellen, wenn sie das automatische Subjekt als eine „positive Bestimmung eines negativen gesellschaftlichen Verhältnisses" widerlegen möchten, falsch. Der Begriff des au-

tomatischen Subjekts kann selber gar keine positive Darstellung eines negativen gesellschaftlichen Verhältnisses sein. Die Paradoxie eines Automaten, der zum souveränen Subjekt wird, wie sie Marx sprachlich einzufangen versucht, ist an und für sich keine positive Darstellung, sondern birgt in sich schon einen negatorischen Ansatz; aber eben nicht im Sinn eines bloßen Verwerfens bzw. Ideologisierens wie bei Rakowitz/Behre. Die Paradoxie und Selbstwidersprüchlichkeit des Begriffes sprengt gewissermaßen dessen Rahmen und weist über ihn hinaus.

Natürlich ist das automatische Subjekt nicht Gott gleich im positiven Sinne, wie von der ISF Freiburg behauptet, der zufolge das Kapital ein gottgleicher „bewegungsloser Beweger" sei. Unmittelbar positiv verstanden, wäre das automatische Subjekt eben gerade nichts weiter als diese göttliche Figur und eine Kritik an Gott wäre konsequenterweise nicht möglich. Der Zugang zum Wesen des automatischen Subjekts erschließt sich nur durch die paradoxe Verschränkung von Schein und Wirklichkeit.

Ein Schein ist das automatische Subjekt deshalb, weil seine prozessierende Wertsubstanz keine natürliche Eigenschaft produktiver Tätigkeiten und ihrer Produkte darstellt. Es ist nur die bestimmte gesellschaftliche Vermittlungsform, die den Dingen diese Wert-Eigenschaft verleiht. Würden sich die Menschen in einer anderen Form gesellschaftlich vermitteln, verschwände der gegenständliche Schein ihrer gesellschaftlichen Beziehungen.

Andererseits ist das automatische Subjekt und somit auch dessen gegenständlicher Schein wirklich, insofern es sich beim automatischen Subjekt um die eigene unbewusste, gesellschaftliche Bewegung der Menschen handelt. Diese besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren, wie Marx es formuliert. Die Menschen sind also ihrem eigenen gesellschaftlichen Vermittlungsverhältnis unterworfen. Mehr noch: Während sich der Schein einer Fata Morgana nicht materialisieren kann, nimmt der von den Menschen gemachte Schein tatsächlich materielle Gestalt an, indem er die Mensch-Mensch- und Mensch-Naturbeziehungen durchformt. Das automatische Subjekt ist nicht Gott, irgendwo da draußen, sondern es konstituiert sich durch uns hindurch – und doch sind wir mit dem automatischen Subjekt nicht identisch. Einerseits sind wir die gesellschaftliche Vermittlung, weil wir sie praktizieren. Weil wir uns aber andererseits unserer gesellschaftlichen Vermittlungsform nicht bewusst sind, sind wir außer uns, und so tritt uns unser eigenes Verhältnis als eine fremde, eigenständige Macht bzw. Souveränität gegenüber.

Der Schein ist also real und wirkungsmächtig oder mit anderen Worten: ein realer Schein. Mit dieser Paradoxie ist gewissermaßen ein Nullpunkt der Analysefähigkeit der Theorie erreicht, denn die Paradoxie kann nur noch als solche benannt und skandalisiert werden, theoretisch ist sie nicht weiter auflösbar. Die einzige Möglichkeit einer Auflösung bestünde in der Umwälzung der gesellschaftlichen Produktions- und Vermittlungsform.

Auf einer abstrakteren Ebene wiederholt sich diese Problemstellung, wenn die Frage aufgeworfen wird: Hat der Wert eine Substanz und wie ist sie zu charakterisieren?[47] Rakowitz wendet sich in ihrem Buch „Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie" gegen die Klassiker der Nationalökonomie, die in ihrer Arbeitswertlehre davon ausgingen, dass abstrakte Arbeit die natürliche Substanz des Werts sei. Demnach würden sich die Quanten verausgabter menschlicher Arbeitskraft in den Waren – gewissermaßen in einem physischen Sinn – vergegenständlichen und somit eine Bemessungsgrundlage gerechter Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum abgeben. Rakowitz kritisiert daran, wie wir bereits wissen, dass ein Teil der verausgabten Arbeitskraft „ungerechterweise" vom Kapitalisten angeeignet wird. Sie geht aber darüber hinaus. Sie kritisiert die Arbeitswertlehre der Nationalökonomie und deren „substanzialistische" Wertvorstellung als Ideologie. Und zunächst ist Rakowitz zuzustimmen. Denn abstrakte Arbeit vergegenständlicht sich insofern nicht in den Waren, als kein Atom abstrakter Arbeit sich im Naturstoff des Warenkörpers vergegenständlicht. Marx witzelt dementsprechend über die ökonomischen Entdecker der „chemischen Substanz" des Werts: „Bisher hat noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt."[48] Die Arbeit muss allerdings tatsächlich stattgefunden haben, damit sie im kapitalistisch konstituierten gesellschaftlichen Bewusstsein als vergangene an den Dingen im Sinne von deren Wertgegenständlichkeit wahrgenommen wird. Real stattgefunden hat sie als konkrete, an der Wertgegenständlichkeit der Dinge wird sie jedoch nur noch als Quanta vergangener Verausgabung von abstrakt-menschlicher Arbeitskraft wahrgenommen.

Was meint aber Marx, wenn er in diesem Sinne von Verdinglichung oder Vergegenständlichung etwas eigentlich Nicht-Gegenständlichen (vergangener abstrakter Arbeit) redet? Ist der Wert der Ware nur eine verkehrte Rückspiegelung gesellschaftlicher Verhältnisse in den Köpfen der Menschen und damit nur Ideologie, wie Rakowitz zu meinen scheint? Worauf die Substanzfrage des Werts und die schwierige Bestimmung des automatischen Subjekts verweisen, ist das Problem der Fetischkonstitution, wie es Marx im Fetischkapitel des Kapitals darlegt.

Fetischismus als Ideologie oder Realverhältnis

Der Dreh- und Angelpunkt der Rakowitz/Behreschen Argumentation ist die Reduzierung des Warenfetischismus auf ein Ideologieproblem: „Diese Vorstellung (vom automatischen Subjekt, C.H.) ist mit dem Fortgang der Darstellung von der Zirkulation in den Produktions- und Verwertungsprozess als *fetischistische und deshalb ideologische* kritisiert" (Hervorhebung C.H.).[49] Wenn der Marxsche Fetischismus-Begriff nur darauf abheben würde, dass die Menschen ihre gesell-

schaftlichen Verhältnisse verzerrt und damit als Chimäre reflektieren würden, dann bekäme die Rakowitz/Behresche Interpretation des automatischen Subjekt eine gewisse Schlüssigkeit. Deshalb macht es Sinn, noch einmal Marx ausführlich zu Wort kommen zu lassen, um zu sehen, ob die dunkelsten Passagen des Marxschen Kapitals in ihrem Sinne lesbar sind.

Marx schreibt: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge."[50]

Marx redet hier ausdrücklich nicht davon, dass die Menschen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse falsch reflektieren. Vielmehr ist es die Warenform selbst, die den Menschen ihre verrückte gesellschaftliche Form zurückspiegelt! Indem die Menschen sich zueinander als getrennte Einheiten verhalten und ihren gesellschaftlichen Bezug unbewusst herstellen, indem sie ihre Tätigkeiten einander gleichsetzen, verleihen sie den Produkten dieser Tätigkeiten die Eigenschaft, Wert „zu besitzen". Diese seltsame Form der gesellschaftlichen Synthese nimmt also die verrückte Form an, Eigenschaft einer Sache zu sein. Das historisch-spezifische Verhalten bzw. Verhältnis umschließt dabei die Handlungsebene und, weil das Handeln der Menschen immer auch durch deren Kopf hindurch geht, die Ebene der Denkform. Handeln und Denken sind also per se miteinander verwoben und können nur begrifflich-analytisch voneinander geschieden werden, um auf theoretischer Ebene im Nachhinein wieder aufeinander bezogen zu werden. Schon auf dieser Ebene kann der Warenfetischismus nicht ins rein Ideologische aufgelöst werden.

Hinzu kommt, dass der Begriff der Ideologie nahe legt, die Menschen würden im Warenfetischismus das gesellschaftliche Verhältnis nur falsch bzw. verzerrt sich bewusst machen. Dabei ist der Warenfetischismus gerade dadurch gekennzeichnet, dass die Form des gesellschaftlichen Verhältnisses als solche eben gar nicht bewusst reflektiert wird. In diesem Sinne sagt Marx: „Das Gehirn der Privatproduzenten spiegelt diesen doppelten gesellschaftlichen Charakter ihrer Privatarbeiten nur wider in den Formen, welche im praktischen Verkehr, im Produktentausch erscheinen (!) – den gesellschaftlichen Charakter der Gleichheit der verschiedenartigen Arbeiten in der Form des gemeinsamen Wertcharakters dieser materiell verschiedenen Dinge, der Arbeitsprodukte."[51]

In Platons Höhlengleichnis nehmen die Menschen bekanntlich die „Wahrheit" als Schatten an der Höhlenwand wahr. Die „Wahrheit" als solche ist nicht Gegenstand der Erkenntnis. Um sie zu erkennen, müssten die Menschen aus der

Höhle hinaustreten. Ähnlich argumentiert Marx hinsichtlich des Charakters von Wesen und Erscheinung in der kapitalistischen gesellschaftlichen Praxis. Die gesellschaftliche Form der Warengesellschaft, die auf dem „gesellschaftlichen Charakter der Gleichheit der verschiedenen Arbeiten" gründet, wird als solche zunächst einmal nicht reflektiert, sondern nur ihre Erscheinungen im „praktischen Verkehr". Nach Marx wird also vom Positivismus, angefangen beim gesunden Menschenverstand bis hin zu den ökonomischen Wissenschaften, das Wesen des Kapitalismus – der Warenfetischismus als solcher – nicht falsch oder verzerrt reflektiert, sondern gar nicht. Worauf die Menschen bloß reflektieren, sind die Erscheinungen des Warenfetischismus: „Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeiten gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen es nicht, aber sie tun es."[52]

Nicht-Wissen (Bewusstlosigkeit) und falsches Wissen (Ideologie) sind aber zwei völlig verschiedene Denkzustände. In der Fußnote ergänzt Marx zudem: „Wenn daher Galiani sagt: Der Wert ist ein Verhältnis zwischen Personen (...), so hätte er hinzusetzen müssen: unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis."[53] Marx will also eindeutig darauf hinaus, dass der Warenfetischismus ein unter einer dinglichen Hülle verstecktes Verhältnis tatsächlich ist und nicht, dass diese Erkenntnis bloß Ideologie bzw. Mystifizierung der realen Verhältnisse sei.

Darüber hinaus sind Rakowitz/Behre im höchsten Maße unscharf, wenn sie den Warenfetischismus als Ideologie bezeichnen, denn damit verwechseln sie Ideologie und Denkform bzw. werfen sie in eins. Dass die Menschen es für die natürlichste Sache der Welt halten, Tätigkeiten gegen Geld zu verrichten und mittels des so erworbenen Geldes ihre Brötchen zu erwerben, bedarf keiner wie auch immer gearteten immanenten Metareflexion (=Ideologie), sondern entspringt der unmittelbaren Erfahrung gesellschaftlicher Praxis, die zunächst keiner weitergehenden Reflexion bedarf. Ohne besondere Reflexion weiß der moderne Mensch, dass er „arbeiten" muss und seine Bedürfnisse nur mittels des Geldes realisieren kann. Die Menschen verrichten diese Tätigkeiten also bewusst, jedoch ohne Reflexion darauf, warum sie so agieren.[54]

Das Quidproquo (die Verwechselung bzw. Verkehrung) des Warenfetischismus besteht also nicht einfach in einer falschen Reflexion des gesellschaftlichen Verhältnisses, sondern darin, dass sich das gesellschaftliche Verhältnis tatsächlich verkehrt als Eigenschaft einer Sache darstellt. Deshalb werden diese verkehrten gesellschaftlichen Verhältnis, die erst aus kritischer Perspektive als solche dechiffriert werden können, so reflektiert, dass das Problem des Warenfetischismus verschwindet.

Diese ideologische Entsorgung des Warenfetischismus kennt verschiedene

Spielarten. Die gängigste und einfachste bleibt die Ontologisierung: Geld ist etwas Natürliches und damit Überhistorisches, Produkte sind immer schon Waren, die modernen Verkehrsformen entsprechen der Natur des Menschen etc. Der Fetischismus verschwindet durch Affirmation in einer angeblichen Natürlichkeit. Die elaborierte Variante scheitert am Fetischismus, indem sie dessen Realmetaphysik zur reinen Metaphysik mystifiziert (Kapital als Gott/ Hegelscher Weltgeist). Die Metaphysik wird anerkannt, womit der Warenfetischmus verkannt wird. Eine weitere Möglichkeit der Entsorgung besteht darin, die Fetischproblematik einfach in die Reflexion selber zurückzunehmen. Die Realmetaphysik des Fetischismus wird dann in den Binnenraum der Ideologie entsorgt. So halten es Rakowitz/Behre, wenn sie die gesellschaftlichen Verhältnisse rationalisieren, indem sie diese zwar als falsche, aber nicht realmetaphysische, sondern ganz und gar handfeste Klassenverhältnisse fassen, die ihrerseits metaphysische Bewusstseinsinhalte hervorbringen würden (wie die Vorstellung eines automatischen Subjekts), die das wahre Klassenwesen des Kapitalismus verschleierten.

Marx redet aber nicht von metaphysischen Bewusstseinsinhalten, sondern von einer phantasmagorischen Form, was doch ein erheblicher Unterschied ist: „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt."[55] Es geht also nicht darum, dass das „gesellschaftliche Verhältnis" als Phantasmagorie „eines Verhältnisses von Dingen" in falscher Reflexion wahrgenommen wird, sondern dass dieses Verhältnis tatsächlich die phantasmagorische Form „eines Verhältnisses von Dingen" annimmt. Marx fährt fort: „Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist."[56]

Im Rahmen der Rakowitzschen Interpretation klemmt diese Analogie jedoch einigermaßen. Aus ihrer Perspektive ergeben sich zwei Möglichkeiten, diese Stelle zu interpretieren.

Interpretationsmöglichkeit 1: Marx will sagen, dass der Fetischismus ein Produkt des menschlichen Kopfes ist. Das beißt sich aber offensichtlich mit der Aussage, dass der Warenfetischismus ein Produkt der menschlichen Hand sei. Interpretationsmöglichkeit 2: Marx will sagen, dass ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis im menschlichen Kopf bestimmte Fetische produzieren kann. Dann verwirrt aber die Rede vom Religionsfetisch. Denn wenn es die gesellschaftlichen Verhältnisse selber sind, die Fetische produzieren, dann kann der Religionsfetisch nicht einfach ein (subjektives, ideologisches) Produkt des menschlichen Kopfes sein. Die Analogie wäre höchst unglücklich oder schlicht falsch. Sinn macht die

Analogie nur, wenn das gesellschaftliche Verhältnis selber als Fetischverhältnis entschlüsselt wird. Fetisch heißt dann nicht einfach Ideologie, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis, in welchem sich die Menschen tatsächlich nicht selbstbewusst miteinander vermitteln können, sondern ihr gesellschaftliches Verhältnis nur unter Bezugnahme auf etwas Drittes herstellen können. Dieses Dritte ist die eigene unbewusste, gesellschaftliche Vermittlungsform. Dieses Dritte ist zwar von Menschen gemacht, tritt ihnen aber – da unbewusst – als eine fremde, eigenständige Macht bzw. Quasi-Objektivität gegenüber, der die Menschen unterworfen sind, obwohl sie dieses Verhältnis selber herstellen.

In den religiösen Fetischgesellschaften sind dieses Dritte Produkte des Kopfes, freilich nicht in einem subjektiv-reflexiven Sinne, sondern im Sinne der religiösen gesellschaftlichen Konstitution, und in der Warengesellschaft sind es in gewisser Weise Produkte der menschlichen Hand als Vergegenständlichung oder Versachlichung des Fetischverhältnisses. Marx fährt fort: „Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert."[57] Marx redet explizit davon, dass „Gebrauchsgegenstände überhaupt nur Waren (werden), weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebner Privatarbeiten sind."[58] Es ist offensichtlich, dass Marx hier von einer bestimmten gesellschaftlichen Praxisform redet. Praxisform ist aber etwas anderes als Ideologie. Marx weiter: „Den letzteren (gemeint sind die Produzenten, C.H.) erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind (!), d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen."[59]

Man muss es sich auf der Zunge zergehen lassen: Marx redet hier ausdrücklich von einem gesellschaftlichen Verhältnis von Personen, das nicht nur als ein Verhältnis von Sachen erscheint, sondern auch ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen ist. Sachen können aber per se kein gesellschaftliches Verhältnis eingehen. Und dennoch – meint Marx – ist es so, aber nur im Sinn einer realen Paradoxie: Es ist, was erscheint und es erscheint, was ist.

„Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiednen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit. Diese Spaltung des Arbeitsprodukts in nützliches Ding und Wertding betätigt sich nur praktisch, sobald der Austausch bereits hinreichende Ausdehnung und Wichtigkeit gewonnen hat, damit nützliche Dinge für den Austausch produziert werden, der Wertcharakter der Sachen also schon bei ihrer Produktion selbst (!) in Betracht kommt."[60]

Man muss diesem Text schon mächtig Gewalt antun, um den Warenfetischismus auf eine krude ideologische Konstruktion zu reduzieren. Marx grenzt sich sogar explizit von einer Ideologisierung der Fetischproblematik ab: „Die

späte wissenschaftliche Entdeckung, dass die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, *aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit.*"[61] (Hervorhebung C.H.). Wäre der Fetischismus nur ein Ideologieproblem, ich bräuchte ihn mir nur aus dem Kopf zu schlagen (oder manche Köpfe ab).

Von Tieren und Äpfeln – Das Problem der Realabstraktion

Rakowitz schießt mit dem auch in ihrem Buch „Einfache Warenproduktion" formulierten Anspruch, die falsche Naturalisierung der auf dem Wert beruhenden Produktionsverhältnisse durch die bürgerliche Nationalökonomie zu kritisieren, weit über das Ziel hinaus. Sie löst zusammen mit Behre die Paradoxie des realen Scheins des Werts fälschlich dahingehend auf, dass sie ihn auf einen bloßen Schein im ideologischen Sinne reduzieren. Rakowitz muss auf der Basis ihrer schon früher formulierten Prämissen die ganze Fetischproblematik als ein rein ideologisches Problem entsorgen (damit begibt sie sich ironischerweise auf den von ihr kritisierten ISF-Standpunkt); nicht umsonst findet sich in ihrem Buch „Einfache Warenproduktion", das sich in weiten Teilen an die Gliederung des Kapitals anlehnt, kein Kapitel über den Fetischcharakter der Ware. Warenfetischismus, Realabstraktion und Realmetaphysik sind bei Rakowitz bzw. Rakowitz/Behre nur noch Gegenstände von Ideologiekritik.

Realmetaphysik kann für sie nur Positivismus heißen und muss konsequent abgewehrt werden, wie z.B. gegen Backhaus/Reichelt, wenn diese mit Marx die Realabstraktion am Geld mit dessen herrlicher Tiermetapher darstellen: „Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren ... auch noch das Thier existirte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs. Ein solches Einzelne, das in sich selbst alle wirklich vorhandnen Arten derselben Sache einbegreift, ist Allgemeines, wie Thier, Gott u.s.w."[62]

In ihrem Buch meint Rakowitz mit einem Marx-Zitat aus „Die Heilige Familie" entgegnen zu können. Darin werfen Marx und Engels den Junghegelianern vor, metaphysisch zu argumentieren: „...so erkläre ich – spekulativ ausgedrückt –, ‚die Frucht' für die ‚Substanz' der Birne, des Apfels, der Mandel etc. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich, Birne, dem Apfel sei es unwesentlich, Apfel zu sein. Das wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches, sinnlich anschaubares Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahierte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, ‚die Frucht'... Man gelangt auf diese Weise zu keinem besondern Reichtum der Bestimmungen ..."[63]

Rakowitz schlussfolgert nun: „Genauso wie diese Spekulation hier als mystisch

kritisiert wird, wird sie auch am Begriff der abstrakten und konkreten Arbeit kritisiert als Mystifikation der Politischen Ökonomie. Sie ist nicht nur wissenschaftliche, theoretische, sondern auch gesellschaftlich produzierte und insofern die Mystifikation der bürgerlichen Gesellschaft."[64] Mit ein wenig gutem Willen liesse sich diese Stelle auch dahingehend interpretieren, dass Rakowitz doch über einen aufs bloß Ideologische reduzierten Fetischismusbegriff hinausgehen will, wobei sie aber sehr unscharf bleibt. „Gesellschaftlich produziert" könnte einerseits bedeuten, dass die Mystifikationen der bürgerlichen Gesellschaft durch sie produziert und als solche in ihr real bzw. wirklich sind. Andererseits könnte aber auch einfach nur in Abgrenzung zur wissenschaftlich/theoretischen Reflexion gemeint sein, dass die gesellschaftlichen Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft auch auf der Ebene der Alltagsvorstellungen eben jene mystifizierenden Ideologien produzieren. Die folgenden Ausführungen legen den Schluss nahe, dass letzteres der Fall zu sein scheint, wenn Rakowitz schreibt: „Die Argumentation (von Backhaus/Reichelt, C.H.) müsste dann ungefähr so lauten: Weil die ökonomischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft verkehrte sind, müssen auch die Kategorien derselben verkehrte, metaphysische (?) sein. Zu fragen wäre dann allerdings, ob dies nicht ein abbildtheoretisches Verhältnis von Theorie und ‚Realität' impliziert. Backhaus/Reichelt waren aber immer als Kritiker der Abbildtheorie aufgetreten. ... Insofern...könnte man meinen, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Verkehrsformen machten es möglich, wirklich metaphysische Verhältnisse zu konstituieren. Was zurecht als Metaphysik kritisiert wird (wie in der ‚Heiligen Familie'), scheint hier für Backhaus/Reichelt plötzlich real zu sein"[65].

Wie hieraus erhellt, ist es also durchaus legitim, Rakowitz beim Wort zu nehmen, wenn sie selber die Tiermetapher aus dem „Kapital" und die Metaphysik-Kritik an den Junghegelianern aus „Die Kritik der Heiligen Familie" in unmittelbaren Zusammenhang stellt. Ob gewollt oder nicht, Rakowitz behandelt hier Äpfel und Kapital bezogen auf ihr Wesen analog.

Die Marx-Zitate, die Rakowitz aus ihrer Perspektive nicht in Einklang bringen kann, widersprechen sich aber überhaupt nicht, da die angesprochenen Gegenstände ihrem Wesen nach unterschiedlich sind. Der Witz besteht doch gerade darin, dass das, was Marx an den Junghegelianern als falsche Vorstellung kritisiert, durch das Kapitalverhältnis quasi-real wird.

Natürlich ist die Kritik von Marx an den Junghegelianern, begriffliche Abstraktionen nicht zum Wesen sinnlich-konkreter Dinge aufzublasen, richtig. Denn Äpfel sind ihrem Wesen nach sinnlich-konkrete Dinge und damit Gegenstände unmittelbarer Erfahrbarkeit. Hier liegt aber der wesentliche Unterschied zum Kapital. Das Kapital ist seinem Wesen nach kein konkret-sinnlicher Gegenstand, man kann es nicht unmittelbar riechen, schmecken, ertasten. Das geht nur mit seinen Vergegenständlichungen. Das Kapital an sich läßt sich nicht anfassen,

sondern nur erfassen durch die Anstrengung des Begriffs: „Bei der Analyse der ökonomischen Formen kann außerdem weder das Mikroskop dienen noch chemische Reagentien. Die Abstraktionskraft muss beide ersetzen."[66] Marx sagt hier ausdrücklich, dass nur mit der begrifflichen Abstraktion die „ökonomischen Formen" begriffen werden können, weil sie mit experimentellen oder beobachtenden Mitteln nicht begreifbar sind, womit natürlich implizit eine Aussage über das (real)abstrakte Wesen der zu analysierenden „ökonomischen Formen" getroffen wird. Durch die begriffliche Abstraktion wird das Kapital zur begriffenen Abstraktion.

Rakowitz löst aber offenbar das Bezeichnete im Bezeichnenden auf, indem sie die abstrakte Arbeit nur als theoretische (reflexive) Abstraktion behandelt: „Nur die konkrete Arbeit der Schneiderei kann sich in dem Rock verwirklichen. Da die ökonomischen Wissenschaft den Rock aber als Ware und damit als Wert betrachten muss, erscheint die konkrete Arbeit, die den Rock herstellt, als verkehrte; sie gilt nur noch als Verwirklichung der abstrakten Arbeit."[67] Nach Rakowitz erscheint die konkrete Arbeit also nur als die Verwirklichung der abstrakten, weil es die ökonomischen Wissenschaften so betrachten müssen. Warum müssen aber die ökonomischen Wissenschaften diese Verkehrung so betrachten? Weil sie wirklich verkehrte sind. Das Problem bei den ökonomischen Wissenschaften ist doch vielmehr deren unkritische und naturalisierende Perspektive, wie Marx es auf den Punkt bringt: „Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt ...?"[68]

Marx beantwortet diese Frage mit der gesellschaftlichen Form, also der Art, wie sich die Gesellschaft als solche vermittelt bzw. konstituiert. Marx kritisiert also die Nationalökonomen am Ende des Fetischkapitels nicht, weil ihre Betrachtungen einfach nur verkehrte wären, sondern er kritisiert, dass sie die verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse enthistorisieren, indem sie sie naturalisieren. Nach Marx naturalisieren die Nationalökonomen die verkehrten Verhältnisse, wodurch sie diese wiederum mystifizieren und verschleiern. Nach Rakowitz betrachten die ökonomischen Wissenschaften aber einfach nur verkehrt und konstituieren dadurch bloß durch ihre ideologische Betrachtungsweise eine verkehrte Wirklichkeit (diese Interpretation drängt sich zumindest auf).

Sowenig aber wie der Lichtreflex des durch das Mikroskop beobachteten Gegenstandes dieser Gegenstand ist, sowenig ist das Kapital eine begriffliche Abstraktion, auch wenn durch eine solche das Kapital erst kenntlich und „begreiflich" wird. So Marx: „Diejenigen, die die Verselbständigung des Werts als bloße Abstraktion betrachten, vergessen, dass die Bewegung des industriellen Kapitals diese Abstraktion in actu (!) ist. Der Wert durchläuft hier verschiedne Formen, verschiedne Bewegungen, in denen er sich erhält und zugleich verwertet, vergrößert".[69]

Mit einem bloß positiven Abbilden hat dies relativ wenig zu tun, wie Rakowitz implizit unterstellt, da das Kapitalverhältnis nur negativ im Kontext der Fetischismusproblematik adäquat erfasst und kritisiert werden kann. Nur durch die Kritik hindurch kann die paradoxe Verselbständigung einer Realabstraktion begrifflich eingefangen werden, indem sie den realen Abstraktionsprozess begrifflich nachzeichnet.

Die Rakowitzsche Interpretation kann schließlich mit der Marxschen Tier-Metapher nichts anfangen: „Liest man die Marxschen Passagen so, aus der Logik der Darstellung herausgenommen, gerät man meines Erachtens in das Problem, die Dynamik der Darstellung stillgestellt zu haben; die Frage wäre dann, was dann noch die Dialektik der Marxschen Darstellung ausmachte."[70] Und in einer Fußnote ergänzt sie: „Aus der Kritik der politischen Ökonomie würde politische Ökonomie werden"[71]. Rakowitz macht erneut deutlich, dass für sie Realabstraktion und Realmetaphysik nur positivistisch denkbar sind, als nichthintergehbare Objektivität, die gänzlich unabhängig vom Treiben der Menschen existieren würde. Wie bereits ausgeführt, scheint Rakowitz nicht über die Subjekt-Objekt-Dichotomie hinauszukommen.

Tatsächlich tritt uns zwar die Realmetaphysik des Werts bzw. der abstrakten Arbeit als eine fremde, abstrakte, übersinnliche Macht entgegen, doch tut sie dies als Ausdruck eines unbewussten gesellschaftlichen Verhältnisses, wie es Marx im Fetischkapitel entwickelt hat. Im Kapitalverhältnis dynamisiert sich dieses unbewusste gesellschaftliche Verhältnis zu einer destruktiven dialektischen Bewegung. Diese Dialektik ist der dynamische Zerstörungsprozess zwischen der unbedingten Souveränität des realmetaphysischen Werts bzw. der abstrakten Arbeit und seiner empirischen und gesellschaftlichen Bedingtheit. „Arbeit" ist die destruktive Schnittstelle zwischen Realmetaphysik und empirischer Welt. Warum diese Wesensbestimmung der Warengesellschaft „die Dynamik der Darstellung" stillstellen soll, wie Rakowitz befürchtet, bleibt ein Rätsel. Zwischen dem Anspruch auf Bedingungslosigkeit und der realen Bedingtheit des automatischen Subjekt ist doch auf allen Darstellungsebenen ein Widerspruchsprozess vorhanden, dessen Dynamik Marx nachzuzeichnen sucht und dessen historischer Krisenprozess einer weiteren theoretischen Bearbeitung harrt.

Es ist also eine ziemliche Verkehrung, wenn Rakowitz der Wertkritik einen Rückfall in den Traditionsmarxismus vorwirft und sich selbst dessen kritische Überwindung zuschreibt, womit die Sache geradezu auf den Kopf gestellt wird. Es macht doch gerade das Wesen des Traditionsmarxismus aus, Realmetaphysik, automatisches Subjekt und abstrakte Arbeit auszublenden, wertform-immanent zu bleiben und die Kritik auf die Eigentumsfrage zu reduzieren, während es heute darauf ankommt, genau diese Kategorien anzugreifen, die bei Rakowitz bloß besonders „anspruchsvoll" verschwinden.

Das Problem wird auch insofern auf den Kopf gestellt, als der gerade erwei-

terten, viel radikaleren Wertkritik ausgerechnet ein kritikloser Standpunkt im Sinne von „natürlichen Erfordernissen des Kapitals" etc. unterstellt wird (besonders vehement bei Bonefeld), weil man sich Kritik theoretisch und praktisch nur als ganz und gar nicht radikale klassenkämpferische, d.h. formimmanente überhaupt vorstellen kann. Mit ihrer Argumentation hat Rakowitz den Zugang zur Formkritik völlig verstellt; sie muss sich fragen lassen, worauf sie überhaupt hinaus will und worin sie sich nicht nur in ihrem theoretischen Zugang, sondern auch in ihren Schlussfolgerungen für die Perspektive radikaler Umwälzung überhaupt vom traditionellen Marxismus unterscheidet. Während dieser Unterschied bei der Wertkritik sonnenklar ist, ist er bei ihr ziemlich unklar, womit erst recht deutlich wird, wie haltlos ihre Behauptung ist, die Wertkritik falle in den Traditionsmarxismus zurück, während sie ihn kritisch überwinde. Das genaue Gegenteil ist der Fall.

Anmerkungen

1 Mit dem Begriff der „sozialen Frage" ist natürlich nicht eine bürgerliche Verklausulierung des Klassenkampfes gemeint oder ein bloßes Umverteilen des abstrakten Reichtums. Vielmehr wird hier die These vertreten, dass die soziale Frage nur noch gegen die bzw. quer zu den Konfliktlinien der Moderne und ihren Kategorien beantwortet werden kann.

2 Nadja Rakowitz, Die Kritik am Zins – eine Sackgasse der Kapitalismuskritik, Vortrag am 15. November 2000

3 Redebeitrag von Nadja Rakowitz auf dem Kommunismus-Kongress in Frankfurt a.M., Herbst 2003

4 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001

5 Nur nebenbei sei hier darauf hingewiesen, dass zwischen ISF und der fundamentalen Wert-/Abspaltungskritik bezüglich des Kapitalbegriffs erhebliche Differenzen bestehen. Die ISF behandelt das Kapital als eine gottgleiche Kategorie. Es wird vorgestellt als der „bewegungslose Beweger". So wie Gott erscheint das Kapital „als das Undenkbare, nicht unter Bestimmungen der Vernunft zu stellende"(ISF, Der Theoretiker ist der Wert, Freiburg 2000, S. 25). Vernunft wird dem Kapitalverhältnis gegenüber als abstrakt äußerlich gedacht, wobei Vernunft unkritisch als eine positive Kategorie betrachtet wird. Kapitalkritik präsentiert sich als reine Ideologiekritik, und die Totalität des Werts wird ungebrochen gefasst. Das Totalitätsverständnis der fundamentalen Wertkritik hingegen ist ein gebrochenes, da der Wert als Realkategorie zwar totalitär, aber nicht total ist. Darüberhinaus wird in der fundamentalen Wertkritik das Kapital nicht als unvernünftig, sondern im Gegenteil als Irrationalität der Vernunft selbst gefasst. Die Mittel des Kapitals sind durchaus vernünftig, nur sein Zweck ist es nicht. Kapital ist als vernünftige Irrationalität durchaus darstellbar und somit auch kritisierbar. Auf die Mystifikationen des

Kapitalbegriffes in der antideutschen Ideologie von ISF und Bahamas hat Robert Kurz ausführlich hingewiesen. Vgl. Robert Kurz, Die antideutsche Ideologie, Unrast-Verlag, 2003. Dass Rakowitz/Behre glauben, unter dem Label „Neue deutsche Wertkritik" nicht nur ISF, sondern auch gleich die fundamentale Wert-/Abspaltungskritik subsumieren und kritisieren zu können, ist wohl in ihrer mangelhaften Kenntnis begründet.

6 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001

7 Karl Marx, Das Kapital, Band I, MEW 23, S.167-169

8 Karl Marx, MEW 23, S.169

9 Nadja Rakowitz/J. Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001

10 Karl Marx, MEW 23, S.169

11 Marx verwendet „erscheinen" zumeist penibel, um den Unterschied von Wesen und Erscheinung plausibel zu machen.

12 Karl Marx, MEW 23, S. 169

13 Karl Marx, MEW 23, S. 173

14 Karl Marx, MEW 23, S. 177

15 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

16 Rakowitz/Behre legen mit ihrer Formulierung „postulierter Gleichheit" den Schluss nahe, es gäbe eine andere bzw. wirkliche Gleichheit. Gleichheit ist aber nichts weiter als eine reine Form, wie sie im Tauschakt begründet ist. Das mit „wirklicher Gleichheit" wahrscheinlich assoziierte gute Leben ist nur gegen die Gleichheit zu haben.

17 Karl Marx, MEW 23, S. 179

18 Nadja. Rakowitz/J. Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

19 Denn wenn die ISF beim Kapital von einem „bewegungslosen Beweger" ausgeht und damit auf eine Figur abhebt, die die Welt bewegt, ohne sich selbst zu verändern, dann ist bereits der krisenhafte Zusammenhang von Metaphysik und der empirischen Welt, in der sich die Metaphysik darzustellen sucht, zerrissen, und das Kapital erscheint als Souverän gegenüber den Zerstörungsprozessen, die seine Verwirklichung nach sich zieht. Die Metaphysik Gottes und die des Kapitals sind aber verschieden, weil letztere via Realabstraktion sich der empirischen Welt bemächtigt und diese in ihr abstraktes Formdiktat hineinzwängt. Bei der ISF ist aber das Realisierungsproblem des Kapitals durchgestrichen. Damit läßt sich der Begriff des Kapitals bei der ISF durchaus als zirkulativ verkürzter kritisieren.

20 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

21 Karl Marx, MEW 23, S. 180

22 Karl Marx, MEW 23, S. 181

23 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

24 Kornelia Hafner, Gebrauchswertfetischismus, S. 66; in: Diethard Behrens (Hg.), Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik, Freiburg i.Br. 1993, S. 59 – 87

25 Nadja Rakowitz/J. Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

26 Karl Marx, Grundrisse, S. 226

27 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

28 Karl Marx, MEW 23, S. 189

29 Karl Marx, MEW 23, S. 634 – „Alle Kräfte der Arbeit projektieren sich als Kräfte des Kapitals wie alle Wertformen der Ware als Formen des Geldes." Ebd.

30 Karl Marx, MEW 23, S. 556

31 Ebd.

32 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

33 Die Formulierung „Produzieren" ist nicht ganz zutreffend, da der Wert an sich nicht „produziert" werden kann. Der Wert „repräsentiert" die verausgabte abstrakte Arbeit, wobei Repräsentation hier nicht nach postmoderner Lesart nur auf eine symbolische Repräsentation anspielt. Der Wert „ist" nicht blosses Symbol gesellschaftlicher Vermittlung, er „ist" sie auch gleichermaßen als „realer Schein", wie er im Begriff des Warenfetischismus angelegt ist. Auch kann selbstverständlich abstrakte Arbeit als solche nicht verausgabt werden. Unmittelbar empirisch wird nur konkrete Arbeit verausgabt, allerdings unter der apriorischen Form abstrakter Arbeit. Damit „ist" die Verausgabung konkreter Arbeit immer auch Verausgabung abstrakter Arbeit.

34 Zum Prozess der Abspaltung vgl. Roswitha Scholz, Das Geschlecht des Kapitalismus, Bad Honnef 2000

35 Karl Marx, Das Kapital Bd. III, MEW 25, S. 51; Nach der ersten, von Friedrich Engels herausgegebenen Auflage, 1894.

36 Karl Marx, MEW 23, S. 556

37 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

38 Karl Marx, MEW 25, S. 51

39 Karl Marx, MEW 23, S. 167

40 Werner Bonefeld, Das Kapital als Subjekt und die Existenz der Arbeit, S. 62; in: Wildcat-Zirkular, Nr.36/37, Berlin April 1997, S. 55 – 91

41 Werner Bonefeld, Das Kapital als Subjekt und die Existenz der Arbeit, a.a.O., S. 62 f.; Zitat aus: Johannes Agnoli, Destruktion als Bestimmung des Gelehrten in dürftiger Zeit; in: konkret, Nr.2, 1990

42 Siehe hierzu: Claus Peter Ortlieb, Unbewusste Objektivität, in: Krisis 21/22.

43 Eine optimistischere Variante falscher Objektivierung des Kapitals besteht darin, das Kapital als einen äußerlichen, objektiven Gegenstand zu interpretieren, mit dem die Subjekte scheinbar nichts mehr zu tun haben und zu dem sie sich rein

äußerlich – wie zu einem Instrument- verhalten können. In diesem Fall wäre das Kapital eine neutrale gesellschaftliche Maschine, der durch den Willen der Subjekte andere Inhalte zugeführt werden könnten.

44 Karl Marx, Das Kapital. Bd. II, MEW 24, S. 109

45 Im realexistierenden Sozialismus war keineswegs die Eigentumsfrage gelöst, da die Rechtsform als solche überhaupt nicht zur Disposition stand. Vielmehr fanden nur Verschiebungen innerhalb der Rechtsform selber statt, indem die juristischen Eigentumstitel neu definiert wurden. Das führte dann dazu, dass die Charaktermasken des Kapitals und der Arbeit sich nicht mehr in zwei voneinander getrennten natürlichen Personen darstellten, sondern vereint im Staat, in der Genossenschaft oder im jeweiligen unmittelbaren Produzenten, was zu neuen, unlösbaren Problemen führte.

46 Moishe Postone, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, Freiburg 2003, S. 51

47 Zur Substanzfrage sei auf den Artikel von Robert Kurz in dieser Ausgabe von EXIT verwiesen.

48 Karl Marx, MEW 23, S. 98

49 Nadja Rakowitz/Jürgen Behre, Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx, Vortrag zur Roten Ruhr Uni, 15.11.2001.

50 Karl Marx, MEW 23, S. 86

51 Karl Marx, MEW 23, S. 88

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Vergleiche dazu ausführlicher: Robert Kurz, Die antideutsche Ideologie, Münster 2003

55 Karl Marx, MEW 23, S. 86

56 Ebd.

57 Karl Marx, MEW 23, S. 87

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Karl Marx, MEW 23, S. 88

62 Karl Marx, Das Kapital, Band I, Urausgabe von 1867, Hildesheim 1980, S. 27

63 Marx/Engels, Die Heilige Familie, S. 60

64 Nadja Rakowitz, Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie, S. 101

65 Ebd.

66 Karl Marx, MEW 23, S. 11

67 Nadja Rakowitz, Einfache Warenproduktion, S. 101

68 Karl Marx, MEW 23, S. 94-95

69 Karl Marx, Das Kapital. Bd. II, MEW 24, S. 109

70 Nadja Rakowitz, Einfache Warenproduktion, S. 102

71 Ebd.

Petra Haarmann

IM WESTEN NICHTS NEUES

Ein Kommentar zur Krisentheorie von Robert Brenner

Weil nicht sein kann, was nicht sein darf, sind Krisentheoretiker nach wie vor die Schmuddelkinder, mit denen man bekanntlich nicht spielen darf, will man nicht Gefahr laufen, aus dem Spektrum ernst zu nehmender Analytiker gesellschaftlichen Seins ausgeschlossen zu werden. Und zu den verbissensten Selektionierern gehören dabei jene Wertkritiker der identitätslogischen Art, die aus dem bunten Gebinde kapitalistischer Ideologien, die sie zu kritisieren behaupten, einen König ausgesondert haben, nämlich das „aufgeklärte Subjekt", dessen heilsbringende Herrschaftsform der Demokratie ihr ausgewählter Ritter „die amerikanische Zivilisation" über die Welt zu bringen sich fortwährend bemüht. Umso erstaunlicher, dass ausgerechnet jenseits des Atlantiks seit einiger Zeit ganz ungeniert über Krisentheorie diskutiert wird, angefangen beim Wall Street Journal bis hin zu Fachpublikationen der Wirtschaftswissenschaften. Auch die erklärtermaßen marxistischen Politik- und Theoriezeitschriften wie Capital & Class, International Socialism, Arena, Review of Radical Political Economists und das selbsternannte Haus- und Hofblatt Kritischer Theorie im anglo-amerikanischen Sprachraum, Historical Materialism, widmete der Theorie der Krise Artikel um Artikel oder gar ganze Ausgaben.

Auslöser der Papierflut war ein von Robert Brenner im Jahre 1998 in der Left Review veröffentlichter Beitrag in Buchlänge unter dem Titel „The Economics of Global Turbulence" (Volkswirtschaft der globalen Turbulenz). Der Autor, von Hause aus Historiker und Direktor des Zentrums für Sozialtheorie und vergleichende Geschichtswissenschaft an der Universität von Kalifornien in Los Angeles, stieß auf das breite Interesse aller Lager, weil er, der sich nach eigenem Bekunden dem marxistischen Denken verpflichtet fühlt, die von ihm diagnostizierte Krise nicht auf den angeblichen Grundwiderspruch zwischen Kapital und Arbeit zurückführt, sondern auf den ungezügelten und mittlerweile globalen Wettbewerb der Einzelkapitale untereinander. Das Wehgeschrei auf allen Seiten war groß; die einen vermochten eine Krise nicht zu erkennen, die anderen empörten sich über die Verunglimpfung der heiligsten aller linken Kühe, des Klassenkampfs.

Brenner beginnt sein Essay mit einer detaillierten Betrachtung der Entwicklung der Weltwirtschaft in den Jahren von 1950 bis 1998, die mit dem Befund schließt, dass die Profitraten im produzierenden Gewerbe seit Ende der 60er

Jahre stetig fallen, und greift dann das nach seiner Auffassung offensichtliche Paradoxon jeglicher heute noch auf Klassenkampf abstellender Krisenanalyse auf: Warum kam es zu keiner Erholung der Profitraten, obwohl die Arbeitnehmerseite mitsamt ihren Institutionen in den letzten 20 Jahren durch politische Eingriffe in Arbeits- und Sozialrecht nachhaltig geschwächt wurde? Und warum wird der Druck durch noch stärkere Verdichtung der Arbeit und Lohndumping weiter intensiviert, obwohl der Faktor Lohnkosten, wie die trotzdem weiter fallenden Profitraten ausweisen, augenscheinlich nicht Grund und Ursache der Rentabilitätskrise sein kann?

Brenner sieht hier zwei unterschiedliche, wechselseitig auf einander einwirkende „Logiken" am Werk, nämlich zum einen die Logik des Wettbewerbs, die den Rhythmus von Wirtschaftswachstum und anschließender Rezession steuert, zum anderen dann doch die Logik des Klassenkampfs, die aber nur insofern eine Rolle spielt, als sie die Wettbewerbsfähigkeit der Einzelkapitale beeinflusst. Eigentlicher Verursacher der Krise sei aber der kapitalistische Wettbewerb, der die Produktivkräfte ungeplant und über die Verdrängung anderer Produzenten entwickelt. Deshalb seien die Einzelkapitale nachgerade gezwungen, ihren Mitarbeitern die Butter vom Brot zu nehmen, um selbst im „Überlebenskampf" untereinander bestehen zu können. Da die Intensität des Wettbewerbs auch nicht auf im Schumpeterischen Sinne kreativ zerstörerischem Wege – massenhafter Bankrott überflüssiger Einzelkapitale, Bereinigung der Buchwerte, Schließung von Produktionskapazitäten usw. – gemildert wird, nimmt, als einzig verbleibender Ausweg, der Druck auf die Arbeitnehmerseite immer weiter zu.

Für Brenner ist Klassenkampf damit „Klassenkampf von oben", ist lediglich Ausfluß der allgemeinen Logik des Wettbewerbs. Interessanterweise wendet er aber seine Kategorie des Wettbewerbs auf das Verhältnis der „Arbeiter" untereinander nicht an. Obwohl ansonsten durchgängig von ‚ökonomischen Einheiten' die Rede ist, die über „einen Markt für alles und jedes" mit einander im Austauschverhältnis stehen und dabei ‚unnachgiebig und systematisch die Produktivkräfte entwickeln'[1], tauchen etwaige komplementäre „ökonomische Arbeiter-Einheiten" an keiner Stelle seiner Ausführungen auf, sondern schmelzen immer zu einem monolithischen Block namens „Arbeit" zusammen, der scheinbar etwas ganz anderes ist und letztlich unter der Drangsal der Angriffe der vorerwähnten „ökonomischen Einheiten" zum, leider alles in allem aussichtslosen, Klassenkampf genötigt wird. In der Zeit seit Ende der 60er Jahre gerieten die Profite nicht etwa durch vermittels „Arbeitermacht" verursachte höhere Kosten unter Druck, sondern durch zwangsläufige Preissenkung infolge verstärkten internationalen Wettbewerbs, der zu Überkapazitäten und Überproduktion auf den Erzeugermärkten führte[2]. Die Profitrate fiel also, weil „die Erzeuger nicht in der Lage waren, ihre Preise so zu erhöhen, dass die bisherigen Gewinnraten aufrecht erhalten werden konnten"[3]. Im Ergebnis sehen wir uns Brenner zufolge heutzutage einem „über-

triebenen Wettbewerb" gegenüber gestellt, der die Erträge im produzierenden Gewerbe nach unten drückt und, wegen der aufgebauten Überkapazitäten, die Investitionstätigkeit in Produktionsanlagen stark drosselt.

Wie jeder beliebige bürgerliche Wirtschaftstheoretiker sieht Brenner also den Wettbewerb als Zweck, Ursache, Funktion und Gesetz jeglicher „menschlichen wirtschaftlichen Tätigkeit", wobei er aber großen Wert darauf legt, dessen Janusköpfigkeit herauszustellen. „Die durch die Unternehmen verfolgte Strategie der Kostensenkung, die das Potenzial für eine höhere Gesamtprofitrate hervorbringt, schafft gleichzeitig die Gefahr einer fallenden Gesamtprofitrate mit all den daraus resultierenden makroökonomischen Problemen"[4]. Jene „ökonomischen Einheiten", die die Arbeitsproduktivität erhöhen (sozusagen, „die gute Seite der Macht"), verbilligen dadurch den Kostenpreis der Waren zum Nachteil der Produzenten mit herkömmlichem Produktivitätsniveau. Letztgenannte verschwinden aber nicht freiwillig sang- und klanglos vom Markt, sondern versuchen ihre Marktanteile zu halten, indem sie die Preise senken und damit dazu beitragen, die Profitrate in der entsprechenden Branche abzusenken, oder indem sie ihrerseits die Kosten senken und dadurch wieder andere zwingen, ähnliche Strategieren zu verfolgen. Das Resultat ist exzessiver Wettbewerb – oder „die böse Seite der Macht". Das Wesen des Kapitalismus identifiziert Brenner somit im Wettbewerb, die „unbeabsichtigte Folge" ist der Fall der Profitrate und das Ergebnis die Krise.

In diesem Zusammenhang, wohl um jedem klassenkämpferischen Argument zuvor zu kommen, beruft Brenner sich, gegen seine sonstigen Gewohnheiten in diesem Text, auf ein Marxsches Diktum, dass nämlich „nichts absurder sei ... als den Fall der Profitrate durch einen Anstieg der Löhne zu erklären...". Damit bliebe aus dem herkömmlichen Repertoire marxistischer Tradition nur noch das Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate als Erklärungsmuster übrig. Aber auch hiervon distanziert sich Brenner vehement.

Für ihn basiert es nämlich auf der paradoxen Vorannahme, dass „Kapitalisten neue Produktionstechnologien einführen würden, um so, im Ergebnis, ihre eigenen Profitraten zu schmälern – und, dadurch weiter, auch noch eine allgemeine Absenkung der Produktivität herbeiführten"[5]. Zur Begründung seiner, wie es scheint, mehr intuitiv als im Rahmen einer exakten Analyse gewonnenen Erkenntnis, verweist er auf das sogenannte Okishio-Theorem, einer mathematischen Modellrechnung, derzufolge die Verallgemeinerung neuer Produktionsmethoden die Profitrate in der betreffenden Branche nicht negativ beeinflussen kann. Ganz im Gegenteil erhöht die Prozessinnovation vielmehr die Arbeitsproduktivität und die so gewonnen „Früchte" verteilen sich selbstläufig auf die miteinander konkurrierenden Kapitalisten.

Weil aber nichtsdestotrotz die Krise offenbar ist, stellt sich das Problem für Brenner wie folgt: „Eine ihrem Gegenstand angemessene Krisentheorie darf es nicht dabei bewenden lassen, zu erklären, warum das, was Individuen und

Gruppen in Verfolgung ihrer eigenen Interessen tun, zu einem Gesamtgefüge von Produktion und Verteilung führt, in welchem die Profitabilität untergraben wird und die Fähigkeit und der Anreiz zu Investitionstätigkeit abnimmt. Sie muss vielmehr auch erklären, warum eben dieses Gesamtgefüge die Produzenten dazu veranlaßt, die für eine Regulierung ungeeigneten Abhilfemaßnahmen zu ergreifen und dadurch die Probleme der Ausgangssituation nur zu verschlimmern."[6]

Aus seiner Sicht konsequent, ruft er dann auch nach einer die „gute Seite der Macht" komplettierenden Theorie: „...wir brauchen daher zusammen mit der von Adam Smith so bezeichneten gütigen unsichtbaren Hand auch eine Theorie der tückischen unsichtbaren Hand."[7] Als hätte man es nicht schon geahnt! Der kapitalistische Wettbewerb ist für Brenner jenseits aller kritischen Fragen nach gesellschaftlicher und historischer Bedingtheit und auch jenseits allen menschlichen Bemühens um eine Transformation der Verhältnisse. Er schwebt vielmehr in Sphären des Unsichtbaren, geleitet von einer unsichtbaren Hand. Alles was uns hienieden übrig bleibt, ist getreulich über das Wirken dieser harten Hand zu berichten und so möglicherweise vorauszuahnen, wo und wie sie als nächstes zuschlägt. Es gilt ja Fehler zu vermeiden – und sei es um den Preis einer Schumpeterischen kreativen Zerstörung, die Vernichtung von Menschen, Überlebensmitteln und gesellschaftlichem Wissen selbstverständlich eingeschlossen.

Doch auch wenn sich Brenner in den vulgär-ökonomischen Oberflächenphänomen verfängt, weil er einerseits die dem Kapitalismus spezifischen Kategorien als überhistorische naturgegebene Tatsache begreift (Arbeit) oder diese positiv affirmiert (Wettbewerb, Produktivitätssteigerung um – im wahrsten Sinne des Wortes – jeden Preis), stünde doch zu erwarten, dass die angloamerikanische Linke die groben Inkonsistenzen dieser „Krisentheorie" zum Anlaß nimmt, sowohl Brenners Herangehensweise an das von ihm beobachtete Phänomen einer bereits lang andauernden Profitkrise zu kritisieren als sich auch der aufgeworfenen Frage nach dem Klassenkampf zu stellen.

Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund, dass in der Brennerschen „Krisentheorie" der Fokus letztlich darauf gelegt wird, dass der kapitalistische Wettbewerb deswegen krisengeplagt sei, weil er Überproduktion und Überkapazitäten herbeiführe, gleichzeitig aber über die letzten zwei Jahrzehnte hinweg weltweit, aber auch in den kapitalistischen Zentren, eine immer stärker zunehmende Verarmung breiter Bevölkerungsschichten zu beobachten ist. Wenn es denn also an „Nachfrage" nach Überlebensmitteln mangelt und die Arbeitslosen auch jene Güter nicht erwerben „wollen", die, wie z.B. Autos, ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt erhöhen könnten (eine dieser Clientel nahegelegten Vorgehensweise, die zumindest in Amerika zum täglichen Morgengebet der medialen Einpeitscher gehört), so müsste doch zumindest der Gedanke naheliegen, dass die beobachtete „Überproduktion" damit zu tun haben könnte, dass der in den Waren aufbewahrte Wert sich nicht länger in einem für eine fortschreitende Kapitalakkumulation

ausreichendem Maße in Geldkapital konvertieren kann. Kurz und gut, die Brennersche Theorie kapitalistischen Wettbewerbs müsste unter Berücksichtigung der empirischen Fakten in eine Theorie des Werts transformiert werden.

Allerdings wird eine solche Erwartungshaltung weitgehend enttäuscht. Zum einen trifft die geneigte Rezensionsleserin auf eine Phalanx von sogenannten „Marxistischen Ökonomen", die meist zunächst darum bemüht sind, darzutun, dass der früher von der Linken gehegte Gedanke, die kapitalistische Wertproduktion gelange qua Geburtsfehler an das von ihr selbst gesetztes Ende, falsch sei. Zur Begründung wird gemeinhin auf die 30-er Jahre des letzten Jahrhunderts verwiesen, welche gezeigt hätten, dass der Kapitalismus jede Krise zu überstehen in der Lage sei. Die meisten gehen dann umstandslos zur „Kritik" der Brennerschen Theorie über, wobei diese größtenteils darin besteht, vermittels einer schier endlosen Abfolge von Tabellen, Graphen und Zahlenmaterial darzulegen, dass sämtliche von Brenner ins Feld geführten empirischen Fakten einer „wissenschaftlichen" Überprüfung nicht standhielten. Capitalism is well and will probably be so for the forseeabale future! Einige wenige setzen sich immerhin mit den Marxschen Kategorien auseinander. So erfährt man beispielsweise, dass die Kategorie des Werts „die einzige ist, die eine Unterscheidung der Zirkulationssphäre von der Produktionssphäre ermöglicht. Nur der Wert fasst die bewusste menschliche gesellschaftliche Tätigkeit, nämlich Arbeit, ... Von daher ist es vollkommen natürlich [!] und keineswegs unvernünftig, diese Aktivität in menschlicher Arbeitszeit, also durch Wert – und durch nichts anderes – zu quantifizieren."[8] Das aufgeklärte Subjekt läßt grüßen und versucht, so der allgegenwärtige Lösungsvorschlag, seine Überlebensfähigkeit unter der positiven Geltung der „Naturtatsache" Wert durch Klassenkampf zu verbessern.

Das Lager der eher „radikalen Kritiker" weist darauf hin, dass „kapitalistischer Wettbewerb" das Klassenverhältnis zwischen Arbeit und Kapitalisten voraussetzt und der bloße Ausdruck des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen ist. Ich erspare mir, den geneigten Lesern die wohlbekannte, nur mehr Gähnen erzeugende, klassenkämpferische Ableitung vorzubeten, die selbstverständlich darin gipfelt, dass Brenner darin zu kritisieren sei, die Arbeiter nicht vehement dazu aufzufordern, die Fesselung der Produktivkräfte, abzulesen an der Überproduktion, durch energischen Kampf zu sprengen und die Arbeit in ihr Recht zu setzen.

Nicht verschweigen möchte ich aber, dass ganz gelegentlich der eine oder die andere Kritikerin zur Wertform durchdringt und, wiewohl mit viel Lamento um die „Ausbeutung", als nunmehr einzige Lösung zur Abwendung der Barbarei den „Bruch mit der Wertform" fordert[9]. Man freue sich aber nicht zu früh. Was den einen ihr vernünftiges Subjekt, ist den anderen der zwar leider immer schon betrogene, aber doch immer schon existente „natürliche" Mensch. Diesem wird dann, jenen Autoren zufolge, nach der Überwindung des Werts endlich zu seinem

Recht verholfen: Anerkanntes und durchsetzbares „Recht" auf Arbeit, „Recht" auf durchschnittlichen Lebensstandard, Eigentums-„recht" der Kooperativen an den Produktionsmitteln und die ‚demokratische Planungshoheit über öffentliche Güter und Investitionen auf lokaler, regionaler, nationaler [!] und internationaler [!] Ebene ..."[10]

Man ist geneigt zu sagen: „Im Westen nichts Neues!"

Anmerkungen

1 Brenner, The Economics of Global Turbulence, S. 10
2 aaO, S. 95
3 aaO, S. 96
4 aaO, S. 24
5 aaO, S. 12, Fußnote 1
6 aaO, S. 23
7 aaO, ebenda
8 Alan Freeman „Crisis and the Poverty of Nations" in HM 5, S. 52
9 So z.B. Tony Smith „Brenner and Crisis Theory" in HM 5, S. 175
10 aaO, ebenda

Claus Peter Ortlieb

MARKT-MÄRCHEN

Zur Kritik der neoklassischen akademischen Volkswirtschaftslehre und ihres Gebrauchs mathematischer Modelle

Wie wenig die akademische Wirtschaftswissenschaft über ihren Gegenstand, also das kapitalistische Wirtschaftssystem, weiß und wie gering sie selber ihre analytischen Fähigkeiten einschätzt, wird an den Methoden deutlich, mit denen die Erfolgreichsten der Branche arbeiten: Als wichtigster und zuverlässigster Frühindikator der konjunkturellen Entwicklung gilt in Deutschland der „ifo Geschäftsklima-Index". Um ihn zu bestimmen, werden jeden Monat mehr als 7000 Unternehmen zu ihrer Einschätzung der konjunkturellen Lage und ihrer kurzfristigen Planung befragt. Im Januar 2004 hatte sich die Stimmung zum neunten Mal hintereinander verbessert. Jetzt musste der Aufschwung aber wirklich kommen, oder, wie einige Tageszeitungen in Reaktion auf dieses Ergebnis frohgemut konstatierten: Er ist da. Kurz darauf war es mit der Herrlichkeit schon wieder vorbei, denn in den beiden Folgemonaten ging die Stimmung bergab und „erholte sich im April 2004 leicht", wie es so schön heißt. Einen realökonomischen Hintergrund hatte das alles nicht. Anscheinend finden auch die Konjunkturbewegungen heutzutage nur noch in einem virtuellen Raum statt.

Methodologisch gesehen ist es so, als würde eine von der Komplexität des Ameisenhaufens verwirrte Ameisenforscherin auf die Idee kommen, 7000 repräsentativ ausgewählte Ameisen nach ihrem Wohlbefinden zu befragen, und das Ergebnis der Umfrage dann als neueste Erkenntnis über die Entwicklung von Ameisenbauten publizieren, vielleicht noch mit der Begründung garniert, bekanntlich bestehe der Ameisenbau zu mehr als der Hälfte aus „Psychologie". Solches der Verhaltensforschung entlehnte und doch irgendwie „weibliche" Verfahren der Empathie mit dem Untersuchungsobjekt gilt den empirisch arbeitenden Ökonomen bezeichnenderweise erfolgversprechender als die angeblich harte mathematisch-naturwissenschaftliche Methodik, mit denen ihre Kollegen die volkswirtschaftlichen Lehrbücher füllen.

Diese Einschätzung hat gute Gründe. Der Keynesianismus hat, als sein wirtschaftspolitisches Instrumentarium den postfordistischen Krisenerscheinungen nicht mehr gewachsen war, den akademischen Stellen- und Büchermarkt seinem

nie völlig verschwundenen Vorgänger wieder freigemacht, der Neoklassik, deren Paradigmen eigentlich spätestens seit der Weltwirtschaftskrise der 1930er Jahre als gescheitert angesehen werden müssen und zeitweise auch wurden. Während das Keynes'sche Modell in der historischen Phase seines Funktionierens, also im Fordismus, Theorie und Empirie einigermaßen zur Deckung bringen und wirtschaftspolitische, das System stabilisierende und konjunkturelle Krisen abfedernde Maßnahmen tatsächlich theoretisch „ableiten" konnte, wird das von der „modernen ökonomischen Theorie", in die die neoklassische Schule ihrem eigenen Selbstverständnis nach gemündet ist, gar nicht erst ernsthaft versucht, auch wenn sie in ihren Publikationen zuweilen das Gegenteil behauptet. Am Begriff der Krise wird das besonders deutlich: Für den Keynesianismus zentral, wenn auch in einem affirmativen, an der Stabilisierung des kapitalistischen Systems orientierten Sinne, kommt dieser Begriff in den neoklassischen Lehrbüchern schlicht und einfach nicht vor. Die Krise ist in der Theorie nicht vorgesehen, es gibt sie nicht. Kein Wunder also, dass empirisch arbeitende Wirtschaftsforscher, die sich der Neoklassik gleichwohl verpflichtet fühlen, zu Hilfsmitteln greifen müssen, die nach den üblichen wissenschaftlichen Standards ein wenig befremdlich anmuten.

Das im Verlust der Fähigkeit, der fundamental gewordenen Krise des warenproduzierenden Systems noch adäquat gegenzusteuern, begründete Scheitern des Keynesianismus hätte auf der Basis eines nach wie vor ja durchaus propagierten wissenschaftlichen Ethos' eigentlich dazu führen müssen, nach den tieferen Gründen für dieses Scheitern zu fragen. Damit allerdings hätte eine der Warenform bewusstlos verbundene und ihr verpflichtete Volkswirtschaftslehre sich selbst in Frage gestellt. Insofern ist mit einer solchen Entwicklung nicht zu rechnen gewesen. Mit der Neoklassik hat sich stattdessen eine Schule als dominierend durchgesetzt, die alle Probleme, an denen der Keynesianismus scheiterte, dadurch „löst", dass sie sie ausblendet, indem sie mit einem für die kapitalistischen Verhältnisse ungeeigneten Begriffs-Instrumentarium dafür sorgt, dass bestimmte Fragen gar nicht mehr gestellt werden können, beispielsweise die nach der Krisenhaftigkeit des Systems selbst. Übrig bleibt Ideologieproduktion pur, was dann selbst noch die neoklassischen Empiriker schmerzlich zu spüren bekommen, weil sie kein theoretisches Gegenüber haben, siehe oben.

Anders als mit den Keynesianern, den Neoricardianern und den Traditionsmarxisten, die insbesondere an US-Universitäten nach wie vor ein wissenschaftliches Eigenleben führen, lohnt eine inhaltliche Befassung mit der Neoklassik eigentlich ebenso wenig, wie Marx es für nötig hielt, sich über sarkastische Randbemerkungen hinaus mit den „Vulgärökonomen" auseinander zu setzen, deren legitime Nachfahren die Neoklassiker sind. Das Problem ist nur, dass die Neoklassik weltweit zur herrschenden ökonomischen Lehre avanciert ist und man in den Buchläden ganzer Universitätsstädte kein einziges einführendes Lehrbuch der

Volkswirtschaftslehre mehr findet, das nicht dieser Schule zuzurechnen ist. Auch wenn die neoklassische „Theorie" keinerlei Erklärungswert besitzt, so entfaltet die darin vermittelte Ideologie doch gesellschaftliche Wirkung. Schließlich handelt es sich um die Ideologie des Neoliberalismus, aufgemotzt durch einen mathematischen Apparat, der seinen Protagonisten suggeriert, bei ihnen sei „seit Jahrzehnten eine ideologiefreie Methodik Standard", wie es in einer wissenschaftspolitischen Auseinandersetzung an der Universität Hamburg hieß. Wie jede herrschende Ideologie wirkt auch diese selbst noch bei ihren Kritikern, sobald sich der durch sie definierte Diskurs erst einmal durchgesetzt hat. Sie kann deshalb bei aller inhaltlichen Belanglosigkeit nicht einfach vernachlässigt werden.

Von LÄMMern...

Trotz der (i. A. zurückhaltenden) Kritik seitens der anderen ökonomischen Schulen wird der Neoklassik von ihnen doch konzediert, sie biete als einzige eine „mikroökonomische Fundierung" der ökonomischen Theorie. Sie folgt damit der Auffassung des methodologischen Individualismus, „dass alles ökonomische Geschehen letztlich auf das Verhalten von Individuen zurückgeführt werden muss."[1]

Das klingt irgendwie plausibel und knüpft an die dem mündigen Bürger der Aufklärung geschuldete Redeweise von der „Geschichte, die von Menschen gemacht" wird, an. Gemeint ist wie fast immer, wenn so geredet wird, das freie Handeln der Individuen innerhalb der Warenform, die ihrerseits nicht thematisiert, sondern blind vorausgesetzt und damit ontologisiert wird: Es gibt keinen gesellschaftlichen Zusammenhang, es gibt nur Einzelne.

Mit der individuellen Freiheit ist es in der Neoklassik allerdings auch nicht weit her. Um nämlich überhaupt so etwas wie ökonomische Gesetzmäßigkeiten entwickeln zu können bei gleichzeitiger Ausblendung des ökonomischen Zusammenhangs, müssen die Gesetze in die Individuen verlegt werden. Hier kommt das LAMM ins Spiel, das Modell des „lernfähigen, abwägenden, maximierenden Menschen".[2] Das Wichtigste am LAMM ist das erstes M, sein maximierendes Verhalten, wogegen Lernen und Abwägen nur die Funktion haben, der Maximierung zu dienen. Was aber maximiert das LAMM? Die Antwort: Es maximiert seinen individuellen Nutzen, was sonst. Jeremy Bentham lässt grüßen, auch wenn er, wie andere Klassiker auch, von der Neoklassik doch reichlich verballhornt wird.

Mit der Verwendung individueller Nutzenkalküle, aus denen alles wirtschaftliche Handeln angeblich abgeleitet wird, ist der Anspruch verbunden, einen subjektiven Wertbegriff zu etablieren.[3] Zu diesem Zweck werden die LÄMMer allerdings hart herangenommen: Um aus dem Nutzenbegriff irgendetwas ableiten zu können, muss er weiter eingeschränkt werden. Das LAMM maximiert seinen Nutzen in erster Linie als Konsument, wobei es für sein Geld verschiedene

„Güterbündel" kaufen kann. Um Gnade vor den Augen der Neoklassik zu finden und als „rational" zu gelten, muss es folgende Axiome erfüllen:

Vollständigkeit: Vor die Wahl zwischen zwei Güterbündel (z. B. 2 Kühlschränke und 3 Waschmaschinen vs. 3 Kühlschränke und 2 Waschmaschinen) gestellt, muss es in der Lage sein, sich für eines zu entscheiden, oder aber beide gleich befriedigend finden.

Transitivität: Zieht es das Güterbündel A dem Güterbündel B und dieses wiederum dem Güterbündel C vor, so muss es auch A gegenüber C vorziehen.

Monotonie: Je mehr Waren, desto besser. 3 Kühlschränke und 3 Waschmaschinen sind also 3 Kühlschränken und nur 2 Waschmaschinen allemal vorzuziehen.

Strenge Konvexität der Indifferenzkurven: Gelten 3 Kühlschränke und 3 Waschmaschinen als ebenso nützlich wie 2 Kühlschränke und 4 Waschmaschinen, so ist der Mittelwert in Gestalt von 2,5 Kühlschränken und 3,5 Waschmaschinen noch nützlicher.

Die Absurdität der Annahmen braucht wohl nicht weiter kommentiert zu werden, und sie hat auch nichts mit dem gewählten Beispiel (Kühlschränke und Waschmaschinen) zu tun: man gehe die Bedingungen etwa mit Kartoffeln und Toilettenpapier durch. Die Annahmen sind gleichwohl notwendig, um einen mathematischen Satz beweisen zu können, der besagt, dass es bei gegebenen Marktpreisen und gegebenem Budget ein eindeutig bestimmtes Güterbündel gibt, das die Bedürfnisse des LAMM maximal befriedigt und sein Budget gerade ausschöpft. Das ist eigentlich schon alles, was sich sagen lässt. Aber der Quark wird noch ein wenig getreten: „Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit des neoklassischen Modells zeigt sich auch darin, dass es auf andere, nichtkonventionelle Gebiete angewandt worden ist."[4]

Gemeint ist hier das LAMM und seine Axiome der „rationalen Wahl". Um diesen Sachverhalt richtig würdigen zu können, muss man sich den Ansatz noch einmal vor Augen führen, der in dem eindimensionalen Nutzenbegriff liegt. Es gibt hier streng genommen keine Bedürfnisse im Plural, sondern „das Bedürfnis", welches durch den Konsum von Waren befriedigt wird, von den einen mehr, den anderen weniger, was eben auch heißt, dass das Glas Apfelsaft und die Rolle Toilettenpapier hinsichtlich ihrer Funktion, „das Bedürfnis" zu befriedigen, qualitativ nicht mehr unterschieden werden. Eine ätzendere Karikatur des bürgerlichen Subjekts in seiner Rolle als Konsumidiot ist kaum denkbar, aber so ist es natürlich nicht gemeint.

Wozu das alles? Am Ende kommt nur heraus, dass der Konsument für sein Geld ein „Güterbündel" erworben hat. Um das festzustellen, bedarf es keines Modells. Nachträglich wird dann behauptet, in Wirklichkeit habe er als LAMM agiert und im Konsum seinen Nutzen maximiert. Da sich die angeblichen individuellen Präferenzen empirisch nicht dingfest machen lassen, kann man an sie glauben oder nicht, es ändert nichts. Auch hinsichtlich weitergehender Fragen lassen sich

aus den Axiomen der „rationalen Wahl" keinerlei Schlüsse ziehen. Eine solche Frage könnte sein, welchen Einfluss etwa die Verteuerung von Nahrungsmitteln auf deren Konsum hat. Die Antwort ist: Es kommt drauf an. Eine Möglichkeit ist, weniger oder billigere Nahrungsmittel zu konsumieren; eine andere besteht darin, wegen der Verknappung des eigenen Budgets künftig auf Auslandsreisen zu verzichten und mehr Nahrungsmittel im eigenen Land zu kaufen. Beides ist mit den Axiomen der „rationalen Wahl" vereinbar.

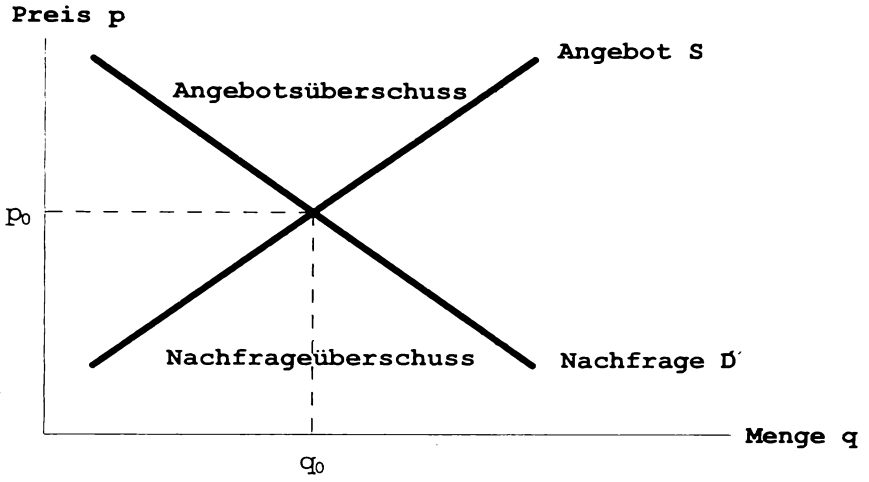
Dieses Nichtergebnis wird dann kurzerhand auf die Makroökonomik übertragen: „Eingeführt wurde der neoklassische Ansatz auch in die Makroökonomik, indem die gesamtwirtschaftliche Nachfrage nach privatem Konsum und Investitionen aus dem Maximierungskalkül eines repräsentativen Individuums abgeleitet wurde."[5]

Mit der Individualität der Präferenzen ist es dann leider vorbei, denn wie sich zeigen lässt, kann die aggregierte Nachfrage mehrerer Individuen mit individuell verschiedenen Präferenzen nicht als Konsumverhalten eines einzelnen Individuums beschrieben werden. Die gegenteilige und selbst im Rahmen der neoklassischen Lehre reichlich monströse Annahme bleibt zudem ohne Konsequenzen: Die aggregierte Nachfragefunktion besitzt keinerlei interessante Eigenschaften, die sich aus der Konsumtheorie ableiten ließen, was im Übrigen die neoklassischen Mikroökonomen durchaus selber wissen.[6]

Insofern lässt sich festhalten, dass der Anspruch einer „mikroökonomischen Fundierung" und der damit verbundenen Etablierung einer „subjektiven Wertlehre" bereits im ersten Schritt in sich zusammengebrochen ist. Die Theorie des Konsumentenverhaltens ist eine in sich geschlossene mathematische Theorie ohne Verbindung zu anderen Teilen des neoklassischen Lehrgebäudes, von Verbindungen zur realen Ökonomie ganz zu schweigen.

170 ... und Gleichgewichten

Aber es gibt ja noch ein zweites Bein: „Das Paradigma der Neoklassik kann durch zwei zentrale Ideen charakterisiert werden, den methodologischen Individualismus und die Gleichgewichtsidee",[7] so das Selbstverständnis eines ihrer Vertreter. Das Symbol der neoklassischen Gleichgewichtsidee ist das nach Alfred Marshall so genannte Marshall-Kreuz, welches das Modell eines einfachen Marktes kennzeichnet. In den einführenden Lehrbüchern der Volkswirtschaftslehre wird es mit Bezug auf Alltagserfahrungen motiviert und anschließend bis zum Überdruss auf alle nur denkbaren Situationen angewandt. Betrachtet wird ein Markt für eine einzelne Ware, auf dem sich Anbieter (Produzenten) und Nachfrager (Konsumenten) gegenüberstehen und für den sehr spezifische Modellannahmen erfüllt sind: Es herrscht vollständige Konkurrenz, d. h. die angebotenen Güter



sind gleich, und die Marktteilnehmer sind so zahlreich und ökonomisch unbedeutend, dass sie den Marktpreis p nicht beeinflussen können. Sie reagieren daher auf ihn als Mengenanpasser.

Das Angebot S = S(p) und die Nachfrage D = D(p) sind also Funktionen des Marktpreises p und nur von ihm, d. h. es wird angenommen, dass alle anderen Einfluss-Faktoren konstant sind (Ceteris-paribus-Klausel).

Die Nachfragefunktion ist monoton fallend, d. h. je höher der Preis, desto geringer ist die Nachfrage und umgekehrt.

Die Angebotsfunktion ist monoton wachsend, d. h. je höher der Preis, desto mehr wird produziert und auf dem Markt angeboten.

Diese Bedingungen müssen erfüllt sein, damit die obige Grafik zutrifft. Unter gewissen mathematisch-technischen Zusatzannahmen garantieren sie die Existenz eines Gleichgewichtspreises p0 und einer zugehörigen Gleichgewichtsmenge q0, sodass $q0 = S(p0) = D(p0)$.

Weitere Bedingungen kommen hinzu, um die Stabilität des Marktgleichgewichts sicher zu stellen, die folgendermaßen plausibel gemacht wird:

Liegt der aktuelle Marktpreis über dem Gleichgewichtspreis, so herrscht ein Angebotsüberschuss, die Anbieter sind daher gezwungen, ihre Waren billiger anzubieten, um sie absetzen zu können und ziehen sich teilweise vom Markt zurück, während neue Konsumenten angelockt werden. Angebot und Nachfrage nähern sich an, der Marktpreis tendiert zum Gleichgewichtspreis.

Liegt der aktuelle Marktpreis unter dem Gleichgewichtspreis, so herrscht ein Nachfrageüberschuss, die Anbieter können ihre Preise erhöhen, ohne ihren Absatz

zu gefährden, Konsumenten ziehen sich zurück, weitere Anbieter werden durch den höheren Preis angelockt, der Marktpreis tendiert zum Gleichgewichtspreis.

Die idealisierenden Annahmen, die hierzu gemacht werden müssen, sind die der vollständigen Durchsichtigkeit des Marktgeschehens für alle Marktteilnehmer und der Zeitgleichheit von Produktion und Tausch, also der Abstraktion von der zeitlichen Dimension.

Kreuze haben es so an sich, für allerlei religiöse Zwecke eingesetzt zu werden, so auch dieses: Es gibt kaum eine ökonomische Fragestellung, die in den einführenden Lehrbüchern nicht durch Auflegen des Marshall-Kreuzes gelöst wird. In dem bei seinem Erscheinen als neues Standard-Lehrbuch gefeierten Werk des Harvard-Ökonomen Mankiw (2001) taucht die entsprechende Grafik auf 850 Seiten 91 mal auf, je nach Anwendungsbereich nur verschieden beschriftet, ohne dass sich der Autor die Mühe macht, die Modellannahmen für die jeweils betrachtete Situation erneut zu überprüfen und zu begründen. Nach eigenem Selbstverständnis braucht er das auch nicht, folgt er damit doch nur dem neoklassischen Dogma, einer Harmonielehre des Marktes:

Alle Märkte (Güter-, Dienstleistungs-, Arbeits-, Geldmärkte) sind, von zeitlich kurzen Störungen abgesehen, ständig im Gleichgewicht. Indem sie über die Anpassung der Preise einen Ausgleich zwischen den in der Wirtschaft wirkenden Kräften herstellen, sorgen sie für die Übereinstimmung von Angebot und Nachfrage.

Und im Umkehrschluss: Sind empirische Märkte dauerhaft nicht im Gleichgewicht, so kann das nur durch marktfremde Einflüsse verursacht worden sein.

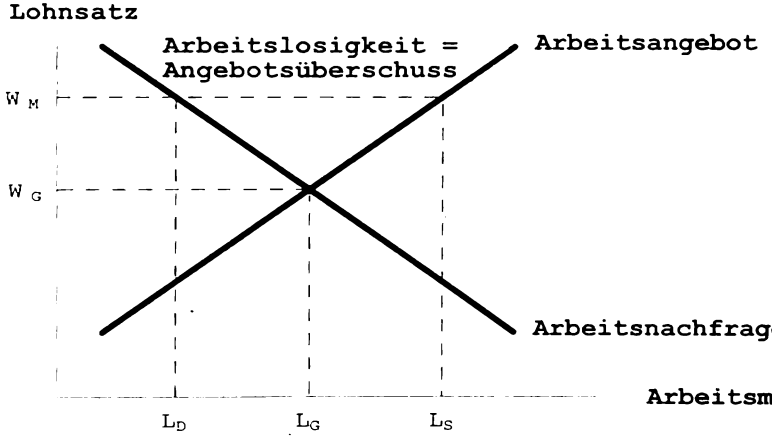
Als Begründung wird dazu immer wieder das einfache Marktmodell des Marshall-Kreuzes herangezogen, wobei seine doch sehr spezifischen Voraussetzungen stillschweigend unter den Teppich gekehrt werden.[8]

Das Dumme ist nämlich, dass die Modellannahmen noch nicht einmal im Lichte der neoklassischen Haushalts- und Produktionstheorie Bestand haben, was zu allerlei merkwürdigen Verrenkungen und Verschleierungstaktiken führt. Die vielen einführenden Lehrbücher unterscheiden sich denn auch vor allem hinsichtlich der „didaktischen Strategien", die in ihnen enthaltenen logischen Widersprüche vor den geneigten LeserInnen möglichst geschickt zu verbergen.

Beispiel Gütermärkte: Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass aus der neoklassischen Nutzenmaximierung keinerlei Schlüsse gezogen werden können, wie die Nachfrage der Haushalte auf Änderungen des Preises einer einzelnen Ware reagiert. Dass die Nachfragefunktion monoton fällt, lässt sich innerhalb der neoklassischen Theorie also nicht ableiten, sondern muss als Adhoc-Annahme eingeführt werden. Schlimmer noch ist die Situation bei der Angebotsfunktion: Aus der neoklassischen Theorie der Unternehmung ergibt sich, dass die Annahme einer nur vom Marktpreis abhängigen und mit ihm monoton wachsenden Angebotsfunktion gleichbedeutend ist mit einer konvexen Kostenfunktion der

Produzenten, die Fixkosten ebenso verbietet wie wachsende Skalenerträge.[9] Anwendbar ist das Modell also gerade mal auf eine vorindustrielle, im wesentlich auf Handarbeit beruhende Weizenwirtschaft, in der die Erhöhung der Produktion die Einbeziehung schlechterer Böden erfordert, weshalb die Grenzerträge sinken. Die Verhältnisse industrieller Massenproduktion mit hohen Fixkosten (Fabrikanlagen, Maschinen) und bis zur Kapazitätsgrenze im Wesentlichen konstanten Grenzkosten (Arbeit, Material) sind aus der Betrachtung des Modells also von vornherein ausgeschlossen, was die Neoklassik allerdings nicht daran hindert, sie fröhlich darunter zu subsumieren.

Beispiel Arbeitsmarkt: Dieser befindet sich seit vielen Jahren im Ungleichgewicht. Mehr als 4 Millionen Arbeitslose bedeuten in der neoklassischen Terminologie einen Angebotsüberschuss in eben dieser Höhe. Der kann natürlich nur durch marktfremde Einflüsse zu Stande gekommen sein, und zwar so (s. Grafik)[10]:



Arbeitslosigkeit tritt dauerhaft ein, wenn der tariflich oder gesetzlich festgeschriebene Mindestlohnsatz WM über dem Gleichgewichtslohnsatz WG liegt. In diesem Fall liegt das Arbeitsangebot LS über der Arbeitsnachfrage LD.

Zur Behebung der Arbeitslosigkeit ist daher der Mindestlohnsatz abzuschaffen oder jedenfalls soweit abzusenken, dass er unter dem Gleichgewichtslohnsatz liegt.

So einfach ist das, wenn einem Marshalls Zauberkreuz zur Verfügung steht. Zu einfach übrigens selbst nach den bornierten Kriterien[11] der „mikroökonomischen Fundierung": 120 Seiten, bevor Mankiw (2001) diese Lösung des Arbeitslosigkeitsproblems zum Besten gibt, versucht er sich an einer Ableitung des

Arbeitsangebots der Haushalte aus deren Nutzenoptimierung.[12] Und siehe da: Die Arbeitsangebotskurve muss keineswegs, wie oben unterstellt, einen steigenden Verlauf haben. Warum sollte sie auch? Wer 40 Stunden in der Woche für einen Stundenlohn von 8 Euro arbeitet und den wöchentlichen Lohn von 320 Euro zum (Über)leben dringend braucht, der wird bei einer Absenkung des Stundenlohns auf 6 Euro nicht weniger, wie hier unterstellt, sondern mehr arbeiten wollen, damit das nötige Geld zusammen kommt.

Die hier zwischen zwei Buchdeckel gepressten Ungereimtheiten machen deutlich, dass Theorie die Sache der Neoklassik nicht ist. Bei dem neoklassischen Gebilde handelt es sich um ein Sammelsurium mathematischer Modelle, die vorne und hinten nicht zusammen passen und eigentlich nur zeigen, dass die Verwendung von Mathematik allein einen horrenden Mangel an Logik nicht wettmachen kann.

Die Lehre vom komparativen Vorteil

Die völlige Beliebigkeit der neoklassischen Argumentationsweise zeigt sich auch in der Behandlung eines eher klassischen Sujets, der so genannten Regel vom komparativen Vorteil, mit der Ricardo (1994/1821) die Behauptung aufstellte, dass Freihandel für alle Beteiligten nützlich sei, selbst dann, wenn eine Nationalökonomie in allen Bereichen unproduktiver ist als eine andere, mit der sie Handel treibt.

In dem bereits erwähnten Buch von Mankiw (2001, 52 ff.) wird diese Lehre entsprechend dem „durchgängigen didaktischen Konzept" durch ein Gleichnis nahegebracht, aus dem dann sogleich weitgehende Schlussfolgerungen gezogen werden: Betrachtet wird eine „modellhaft vereinfachte Volkswirtschaft", bestehend aus einem Farmer und einem Rancher, die beide Fleisch und Kartoffeln produzieren und konsumieren. Dabei wird unterstellt, dass der Rancher in beiden Bereichen produktiver ist als der Farmer:

	Arbeitsstunden für 1 Pfund		Produktionsmenge in 40 Stunden	
	Fleisch	Kartoffeln	Fleisch	Kartoffeln
Farmer	20 Stunden	10 Stunden	2 Pfund	4 Pfund
Rancher	1 Stunde	8 Stunden	40 Pfund	5 Pfund

In derselben Arbeitszeit kann der Rancher 20-mal so viel Fleisch und 1,25-mal so viel Kartoffeln produzieren wie der Farmer. Eine Arbeitszeit von 40 Stunden je Woche für beide vorausgesetzt, könnte der Farmer also beispielsweise 1 Pfund Fleisch und 2 Pfund Kartoffeln, der Rancher dagegen 20 Pfund Fleisch und 2,5 Pfund Kartoffeln wöchentlich produzieren und, bei Selbstversorgung und Autarkie, konsumieren.

Ausgehend von dieser Situation schlägt nun der Rancher dem Farmer folgendes Geschäft vor: ‚Du hörst auf, Fleisch zu produzieren und spezialisierst dich auf das, was du am besten kannst, die Kartoffelerzeugung. Du stellst also jede Woche 4 Pfund Kartoffeln her. Ich dagegen werde in jeder Woche 24 Pfund Fleisch und 2 Pfund Kartoffeln produzieren. Am Ende jeder Woche gibst du mir 1 Pfund Kartoffeln und erhältst dafür 3 Pfund Fleisch, kannst also in jeder Woche 3 Pfund Fleisch und 3 Pfund Kartoffeln konsumieren, von beidem mehr als bisher.' Der Rancher hat von diesem Geschäft natürlich auch einen Vorteil, sonst hätte er es nicht vorgeschlagen: Er kann in jeder Woche 21 Pfund Fleisch und 3 Pfund Kartoffeln konsumieren, ebenfalls von beidem mehr als bisher. Nach einigem Hin und Her (Bauern sind bekanntlich misstrauisch) willigt der Farmer in das Geschäft ein.

Das Geheimnis hinter dieser auf den ersten Blick vielleicht verblüffenden Rechnung ist der komparative Vorteil, den der Farmer trotz seiner unterlegenen Produktivität bei der Kartoffelproduktion hat: Um ein Pfund Kartoffeln mehr zu produzieren, müsste er auf ein halbes Pfund Fleisch verzichten, der Rancher dagegen auf ganze 8 Pfund. Durch Spezialisierung ist daher möglich, insgesamt mehr zu produzieren. „Die Moral von der Geschichte vom Ackerbauern und vom Viehbauern sollte nun klar sein: Handel vermag jedem in der Gesellschaft zu nützen, weil er jedem die Spezialisierung auf seine Aktivitäten mit dem komparativen Vorteil ermöglicht."

Mit dem letzten Satz wird bereits angedroht, was folgt: Die aus der „modellhaft vereinfachten Volkswirtschaft" gewonnenen Erkenntnisse werden gnadenlos angewandt auf Situationen, die ganz anderen als den im Beispiel unterstellten Bedingungen unterliegen. Nach einem Schlenker zu der spannenden Frage, ob Boris Becker (im amerikanischen Original: Michael Jordan) seinen Rasen selbst mähen oder dazu lieber eine Dienstleisterin in Anspruch nehmen sollte, kommt Mankiv (2001, 61) endlich zu dem Thema, um das es bei der Lehre vom komparativen Vorteil einzig und allein geht, nämlich dem internationalen Handel. Das geschieht anhand einer Variation des obigen Beispiels, in der es um die internationale Arbeitsteilung zwischen den USA und Deutschland (im amerikanischen Original: Japan) geht mit dem Ergebnis, dass sich die USA wegen ihrer fruchtbareren und reichlicheren Böden auf die Weizen- und Deutschland auf die Autoproduktion spezialisieren sollte. Es ist schon pikant, dass hier ein amerikanischer Autor der Deindustrialisierung der USA das Wort redet. Aber das ist natürlich weder ernst gemeint noch ernst zu nehmen. Gemeint ist und hängen bleibt allein des abschließende Satz: „Der Außenhandel gibt allen Ländern die Möglichkeit zu größerer Prosperität."

So läppisch die Argumentation auch erscheinen mag, sie ist in dieser Hinsicht durchaus repräsentativ für einführende Lehrbücher der VWL. Deshalb soll auf die in ihr enthaltenen und verallgemeinerungsfähigen methodischen Fehler

hingewiesen werden. Sie bestehen in dem Gebrauch eines mathematischen Modells, ohne dessen Annahmen als solche auszuweisen. Die Grenzen des Modells verschwimmen in einem diffusen Nebel, es scheint auf alles und jedes anwendbar zu sein, von der Alltagssituation bis zum Welthandel, seine Reichweite wird unermesslich. Und genau das stimmt eben nicht. Bei Lichte besehen abstrahiert das Modell nämlich von so gut wie allem, was das moderne kapitalistische System ausmacht:

Am auffälligsten ist, dass der Markt und die Konkurrenz auf ihm nicht vorkommen, sonst doch immer das Allerheiligste für neoklassische Ökonomen. Es handelt sich um ein planwirtschaftliches Modell und ist insofern allenfalls auf den Handel zwischen sozialistischen Bruderländern seligen Angedenkens anwendbar: Farmer und Rancher handeln einen gemeinsamen wöchentlichen Produktionsplan aus und vereinbaren, wie seine Ergebnisse auf die Beteiligten zu verteilen sind. Keine Rede ist davon, dass sie für den Markt produzieren, ihn entscheiden lassen, was Bestand hat und was nicht, und sich seinen Bedingungen anpassen. Ausgerechnet ein solches Modell als Argument zu verwenden, alle Länder sollten sich dem Weltmarkt unterwerfen, weil er ihnen die „Möglichkeit zu größerer Prosperität gibt", ist schon ein starkes Stück. Denn ob und wie unter Marktbedingungen sich diese Möglichkeit realisieren lässt, bleibt ja von vornherein außer jeder Betrachtung.

Eine weitere Modellannahme besteht darin, dass ein möglichst großer Konsum von Fleisch und Kartoffeln angestrebt wird, also eine unbegrenzte Nachfrage nach ihnen vorliegt, der aber nur ein begrenztes Angebot gegenübersteht, weil Farmer und Rancher als Einzelpersonen auf ihrer eigenen Hände Arbeit und damit eine wöchentliche Arbeitszeit von 40 Stunden verwiesen sind. Solche Situationen mag es geben, aber auf sie ist die Anwendbarkeit des Modells denn auch beschränkt. Mit kapitalistischer Produktion haben sie nichts zu tun: Würden Farmer und Rancher tatsächlich als Kapitalisten agieren, Landarbeiter einstellen und dadurch ihre Produktion erhöhen, so wäre das Angebot prinzipiell unbeschränkt, begrenzt nur durch die Aufnahmefähigkeit des Marktes, also die zahlungsfähige Nachfrage. Unter diesen Bedingungen wäre aber der Farmer sofort aus dem Rennen, weil der Rancher beide Produkte billiger produzieren und auf den Markt werfen kann. Das scheint wohl heute auch die Situation vieler Länder zu sein, die dem Weltmarkt ausgeliefert sind, mit der Produktivität der Konkurrenz aber nicht Schritt halten können.

So schludrig, wie Mankiw das Modell hier präsentiert, könnte er aus ihm auch ableiten, das zwei Betriebe, die dieselben Waren produzieren, unter kapitalistischen Bedingungen auch dann noch koexistieren können, wenn der eine Betrieb alle Produkte billiger herstellen kann als der andere. Ein solches Ergebnis wäre derart kontrafaktisch, dass selbst der hartgesottenste neoliberale Ideologe davor zurückschrecken würde. Seine Ableitung unterschiede sich aber überhaupt nicht

von der hier vorgelegten, die schon deswegen nicht richtig sein kann. Anders gesagt: Eine auf der Lehre vom komparativen Vorteil basierende Argumentation für die Wohltaten des Freihandels müsste deutlich machen, worin sich die Konkurrenz zwischen den Ökonomien verschiedener Länder von derjenigen zwischen kapitalistischen Betrieben desselben Landes unterscheidet. Davon ist hier aber keine Rede und kann es im gewählten Farmer-Rancher-Modell auch gar nicht sein.

Ricardo (1994/121, 116), der mit einem ähnlichen fiktiven Modell operiert, die Produktion von Wein und Tuch in England und Portugal betreffend, geht auf den Unterschied zwischen Nationalökonomien und Einzelbetrieben immerhin ein. Er sieht ihn vor allem in der Immobilität des Kapitals und, eher am Rande, in den Transportkosten: „Der diesbezügliche Unterschied zwischen einem einzelnen und mehreren Ländern ist leicht zu begreifen, wenn man die Schwierigkeiten in Rechnung stellt, mit der Kapital von einem Lande in das andere wandert, um eine profitablere Anlage zu suchen, und die Beweglichkeit berücksichtigt, mit der es sich fortwährend innerhalb eines Landes von einer Provinz zur anderen bewegt. ... In jedem anderen Falle, in dem Kapital ungehindert in jene Länder fließt, in denen es am profitabelsten angelegt werden kann, kann es keinen Unterschied in der Profitrate geben und keinen Unterschied in dem wirklichen oder in Arbeit ausgedrückten Preis der Waren. ... Die Erfahrung zeigt jedoch, dass die eingebildete oder tatsächliche Unsicherheit eines nicht der unmittelbaren Kontrolle seines Eigentümers unterliegenden Kapitals zusammen mit der natürlichen Abneigung jedes Menschen, das Land seiner Geburt und persönlichen Beziehungen zu verlassen und sich mit allen seinen eingewurzelten Gewohnheiten einer fremden Regierung und ungewohnten Gesetzen anzuvertrauen, die Abwanderung von Kapital hemmen. Diese Gefühle, deren Schwinden ich sehr bedauern würde, bestimmen die meisten Menschen mit Vermögen, sich eher mit einer niedrigeren Profitrate im eigenen Land zu begnügen, als dass sie eine vorteilhaftere Anlage für ihren Reichtum bei fremden Nationen suchen."

Die Gründe, die Ricardo hier nennt und die zu seiner Argumentation für den Freihandel gehören, sind zeitlichen Veränderungen unterworfen, wie er selber sieht, und sie dürften heutzutage hinfällig geworden sein. Die Zeiten sind vorbei, in denen es noch nennenswerte Fälle gibt, in denen das Kapital nicht „ungehindert in jene Länder fließt, in denen es am profitabelsten angelegt werden kann." Vor der versuchten Vereinnahmung durch die Neoklassik, die diese Nebenbedingung einfach unter den Tisch fallen lässt, ist Ricardo insofern in Schutz zu nehmen.[13]

Der Autor N. Gregory Mankiw, dessen Märchen ich hier nacherzähle, ist inzwischen zum ökonomischen Chefberater des US-Präsidenten aufgestiegen. Auch dort vertritt er die reine Lehre, nunmehr im Rahmen der betriebswirtschaftlichen Globalisierung: „Outsourcing ist etwas, von dem wir einsehen sollten, dass es langfristig von Vorteil für die Wirtschaft ist." Wenn US-Betriebe ihre weniger

produktiven Abteilungen ins Ausland verlagern, dann konzentrieren sie sich damit auf die Bereiche, in denen sie im eigenen Land einen komparativen Vorteil haben, und das nütze bekanntermaßen allen. Im amerikanischen Wahlkampf kam der damit verbundene Export von Arbeitsplätzen aber gar nicht gut an, weshalb der Präsident die Notbremse zog und sein Chefökonom erst einmal zurückrudern musste.

Wirkungen

Die Kennzeichnung der Neoklassik als Wahnsystem wäre nicht korrekt, denn jedes anständige Wahnsystem ist doch zumindest in sich schlüssig und logisch konsistent. Gleiches gilt aus demselben Grund für die manchmal gebrauchte und immerhin höflichere Charakterisierung als „Modellplatonismus" oder „ökonomische Idealwelt". Passender, weil innere Logik nicht mehr voraussetzend, scheint mir deshalb die von Krätke (1999) eingeführte Deutung als „Weltreligion", die sich freilich darüber hinaus auch auf materiellere Dinge bezieht:

„Die heutige Ökonomie hat in der Tat ihre offiziellen und hoch esoterischen Lehrgebäude, die in einer dem Kirchenlatein vergleichbaren, dem Laien unverständlichen Sprache, der Sprache der höheren Mathematik, formuliert sind. Sie befasst sich in erster Linie mit sich selbst, mit dem Studium ihrer eigenen, selbsterzeugten Probleme, da sich ihre Vertreter, soweit sie das treiben, was sie ökonomische Theorie zu nennen belieben, in der Hauptsache mit dem Studium ihrer Modelle, und nicht etwa mit der ökonomischen Realität beschäftigen. Sie hat ihre hierarchische Ordnung, angefangen beim Fußvolk der Laien, der Laienbrüder und -prediger, die die exoterische Seite der Ökonomie darstellen, die Wirtschaftsjournalisten, die zahllosen Berater, die Lehrer, das Heer der Mitarbeiter in statistischen Büros, die Forscher in vielerlei privaten und öffentlichen Einrichtungen, die Manager und Unternehmer in Millionen von privaten und öffentlichen Unternehmen, die zahlreichen Funktionäre der Interessenverbände. Darüber erhebt sich die Hierarchie des ökonomischen Klerus, der Orden und Klöster, neudeutsch think tanks genannt, der Prälaten, Bischöfe und Kardinäle, die sich an öffentlichen und privaten Hochschulen überall auf der Welt tummeln, der Päpste, d. h. der Verfasser der großen, weltweit verfassten Lehrbücher, der Direktoren der großen, nationalen Forschungseinrichtungen, der Präsidenten der nationalen und internationalen Fachverbände, der Nobelpreisträger. Fast so sicher wie der Satz, dass der Papst an Gott glaubt, gilt der Satz, dass in den oberen Rängen dieser Hierarchie nur gläubige Neoklassiker anzutreffen sind – mit wenigen, dafür umso bemerkenswerteren Ausnahmen."[14]

Dass diese Bruderschaft seit inzwischen mehr als zwei Jahrzehnten die Diskurshoheit erobert hat, geht auch an denen nicht spurlos vorüber, die sich ihr

nicht unbedingt zurechnen. Die Stammtischnähe der neoklassischen Metaphern, eigentlich kein besonderer Ausweis von Qualität, kommt ihr dabei durchaus zugute, weil sie an eine allgemeine Theoriefeindlichkeit anknüpfen kann. Zumindest die folgenden drei ineinander verschränkten Merkmale des neoklassischen Diskurses finden sich verstärkt auch außerhalb der Neoklassik wieder:

Eine ausschließlich mikroökonomische Sichtweise setzt sich durch, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen gilt der betriebswirtschaftliche Standpunkt des Einzelunternehmens als der einzige überhaupt, unter dem „die Wirtschaft" sinnvoll beurteilt werden kann. Zum anderen werden auch makroökonomische Einheiten metaphorisch wie Einzelpersonen behandelt, so etwa der Staat, der als „guter Hausvater" jetzt sparen müsse, weil „wir (also die Familienmitglieder) über unsere Verhältnisse gelebt" hätten.

Die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus als eines seiner systemischen Merkmale wird ausgeblendet. Der inzwischen alltäglichen Erfahrung entsprechend wird die Krise phänomenologisch durchaus wahrgenommen. Aber sie gilt nicht als dem kapitalistischen System strukturell immanent, sondern als subjektivem Fehlverhalten geschuldet, sei es dem eigenen, sei es dem dunkler Mächte. Die in letzter Zeit durchaus gängige Rede etwa vom „Krisenland Deutschland" meint ja nicht, jetzt habe auch uns die Krise erreicht, sondern: Wir haben den Anschluss verpasst und seien in der internationalen Konkurrenz zurückgefallen, weil wir gegen elementare Marktgesetze verstoßen haben. Völlig undenkbar dagegen bleibt, das System als Ganzes könne in die Krise geraten.

Ein subjektiver Wertbegriff wird zumindest implizit verwendet bzw. gedankenlos unterstellt. Das Verschwinden der Arbeit ist dann zwar erkennbar ein Problem der „nicht mehr marktfähigen" Arbeitslosen und der nicht mehr finanzierbaren sozialen Sicherungssysteme, das Kapital selbst sei in seiner Substanz davon aber gar nicht tangiert, sondern ziehe seine Profite fröhlich weiter, aus welchen Quellen eigentlich?

Es kann einen schon traurig stimmen, wenn selbst noch auf Marx sich berufende Autoren, vielleicht nur unbedacht und im Eifer des Gefechts, in derartige Argumentationsmuster verfallen. Fast zwangsläufig muss dort wohl die vulgärmarxistische Variante landen, die das Kapital nicht als ein gesellschaftliches Verhältnis versteht, sondern als eine Veranstaltung mächtiger Männer, welche die gar nicht wirklich vorhandenen Sachzwänge der Kapitalverwertung zum eigenen Vorteil nur vorschieben. Bemerkenswerter ist schon, wenn auch Leute, die über solche Vorstellungen eigentlich hinaus sein sollten, in ihrer Abwehr etwa der von Kurz (1995) entwickelten Krisentheorie nur noch mit dem persönlichen Verhalten einzelner Macher argumentieren, die es schon richten werden: Folgt man ISF (2000, 63), so wäre ein Zusammenbruch der Finanzmärkte nur dann möglich, wenn die verantwortlichen Manager in einem Akt kollektiver Dummheit alle zugleich die Lehren ihres VWL-Grundstudiums vergessen und

geschlossen das ökonomisch Falsche tun würden, was natürlich nicht besonders wahrscheinlich ist.

Und was ist von dem von ISF (2000, 70) in Anschlag gebrachten Modell zu halten, dem zufolge das kapitalistische Weltsystem auch mit einem verschwindend geringen Quantum an wertproduktiver Arbeit auskommt? In dieser Fiktion werden die 100000 noch notwendigen jährlichen Arbeitsstunden von immerhin 10 Millionen Kapitalistenhänden ausgebeutet, das sind 36 Sekunden wertproduktiver Arbeit je Hand, aus denen sie dann ihren Mehrwert hecken muss. Da können einem die Kapitalisten nur noch leid tun. Oder liegt dieser Vorstellung, die einen Kapitalismus ohne Wert und Mehrwert für möglich hält, nicht doch eher ein anderer, also subjektiver Wertbegriff zu Grunde?

Vielleicht wurde hier schlicht und einfach nicht genügend nachgedacht. Aber dabei kommt dann eben fast zwangsläufig heraus, dass einem die Denkmuster des herrschenden Diskurses durch die Hintertür in die eigene Argumentation geraten.

Fazit

Es fällt schwer, die Neoklassik unter wert- oder auch nur allgemein wissenschaftskritischem Aspekt zu beurteilen, weil sie bereits nach den üblichen Kriterien positiver Wissenschaft ein einziges Desaster ist. In der als „Positivismusstreit" der deutschen Sozialwissenschaften bekannt gewordenen Auseinandersetzung Ende der 1960er Jahre etwa wäre sie durch sämtliche Raster hindurchgefallen, durch das eines Theodor W. Adorno sowieso, aber eben auch durch das eines Karl R. Popper. Setzen, sechs! Eine Begründung für die Segnungen des Weltmarkts etwa, die ausschließlich auf einem mathematischen Modell basiert, in dem der Markt überhaupt nicht vorkommt, liegt so weit unterhalb aller wissenschaftlichen oder auch nur alltagslogischen Maßstäbe, dass einem die Frechheit, sie in einem akademischen Lehrbuch unterzubringen, erst einmal die Sprache verschlägt.

Offensichtlich ist es der Gebrauch mathematischer Modelle, mit dem sich die Neoklassik einen Anstrich von Wissenschaftlichkeit zu geben versucht und wohl auch selbst suggeriert. Nun ist aber mathematische Modellbildung mit einer bestimmten, von den Naturwissenschaften adaptierten Methodik verbunden, die sich nicht einfach abtrennen lässt, ohne das gesamte Erkenntnisinstrument zu zerschlagen. Genau dies aber macht die Neoklassik, weshalb übrigens die weitergehende und umstrittene Frage, welche Relevanz mathematische Modellbildung in der Gesellschaftswissenschaft überhaupt hat, am Beispiel der Neoklassik gerade nicht sinnvoll erörtert werden kann, denn dazu müsste sie ja in methodisch sauberer Form erst einmal betrieben werden.

Aus der Sicht dieser Methode besteht der Hauptfehler in dem Vorgehen, die

mit jeder Modellierung notwendig verbundenen Modellannahmen nicht auszuweisen oder sie nach beiläufiger Erwähnung gleich wieder unter den Teppich zu kehren, wenn sie die eigenen Argumentationen stören. Mathematische Modelle haben den Anspruch, abstrakte, idealisierte Abbilder der von ihnen beschriebenen Aspekte der Wirklichkeit zu sein. Die neoklassischen Modelle werden diesem Anspruch durchgängig nicht gerecht: Es handelt sich bei ihnen nicht um Abstraktionen oder Idealisierungen, sondern um Spezialfälle, die fälschlich für das Ganze genommen werden. Von mehreren Möglichkeiten (etwa: fallende, konstante oder steigende Grenzkosten, fallende, konstante oder steigende Arbeitsangebotsfunktion) wird diejenige als gegeben postuliert, die gerade in die eigene Sichtweise und Argumentation passt, ohne Rücksicht auf ihre tatsächliche Bedeutung und oft sogar unter Missachtung der Ergebnisse anderer Abteilungen der neoklassischen „Theorie". Dass sich auf diese Weise keine Erkenntnisse über den Untersuchungsgegenstand gewinnen lassen, die über die eigenen Vorurteile hinausgehen, ist evident.

Um logische Fehler zu erkennen, und um solche handelt es sich, bedarf es keiner besonderen Kennerschaft welcher Methode auch immer. Es ist daher nicht überraschend, dass die hier beschriebene Verwendung mathematischer Modelle kritisiert wurde, seit sie aufkam.[15] Diese Kritik hat aber nicht zu einer Revision des Vorgehens geführt, sondern zur Entwicklung von Immunisierungsstrategien. Eine von Friedman (1953) in die Welt gesetzte besteht in der Behauptung, es komme überhaupt nicht darauf an, dass die Annahmen in der Volkswirtschaftslehre bekanntermaßen falsch sind, wichtig sei nur, dass sie zu richtigen oder auch nur falsifizierbaren Prognosen führen. Davon einmal abgesehen, dass die aus volkswirtschaftlichen Modellen abgeleitete Tatsachenbehauptungen gegen Falsifikation regelhaft immunisiert sind: Das hier propagierte Vorgehen besteht darin, auf jede Erklärung und jedes Verständnis der prognostizierten Empirie von vornherein zu verzichten. Genauso gut könnte man einen Zufallsgenerator anwerfen, der Hypothesen generiert. Theorie bzw. was dafür gehalten wird auf der einen und Empirie auf der anderen Seite fallen völlig auseinander. Dass auch die Neoklassik von ihren Modellen keinerlei Gebrauch macht, sobald sie empirisch arbeitet (s. o.), ist daher nur folgerichtig.

Tatsächlich zielen die neoklassischen Modelle auch ihrem eigene Anspruch nach gar nicht auf eine quantitative Übereinstimmung mit Beobachtungsdaten, sondern auf die Vermittlung bestimmter Sichtweisen. Dass es dabei um ein Verständnis des Gegenstands gar nicht geht, dürften auch die Lehrbuchautoren wissen. Einem Harvard-Professor, der mit einem Modell die angeblich zu hohen Tarif- und Mindestlöhne als schuldig an der Arbeitslosigkeit ausmacht, ist natürlich bekannt, dass er hundertzwanzig Seiten vorher im selben Buch die Annahmen eben dieses Modells bereits widerlegt hatte. Der Eindruck drängt sich auf, dass hier Absicht im Spiel ist. Es geht nur noch darum, die eigene Har-

monielehre des Marktes unter die Leute zu bringen, auf Teufel komm raus und mit welchen Mitteln auch immer.

Es ist weder etwas Neues noch etwas Besonderes, wenn eine staatlich oder privatwirtschaftliche alimentierte Wissenschaft Ideologie transportiert. Vergleichsweise neu und meines Wissens einzigartig ist aber, dass die herrschende Lehre eines ganzen Fachs ausschließlich diese Funktion hat, unter Hintanstellung jedes wirklichen Erkenntnisanspruchs, der andererseits natürlich formal aufrecht erhalten werden muss, weil ohne ihn auch Ideologie sich nicht mehr transportieren ließe. Letztlich hat hier, indem es die neoklassische Lehre zur herrschenden machte, ein Fach seinen Gegenstand aufgegeben, vielleicht aus dem heimlichen Wissen heraus, dass er sowieso nicht mehr zu retten ist. Doch das ist Spekulation.

Literatur

Debreu, G. (1976): Werttheorie. Eine axiomatische Analyse des ökonomischen Gleichgewichts, Berlin u. a.

Friedman, M. (1953): The methodology of positive economics, in Friedman, M.: Essays in positive economics, Chicago

Helmedag, F. (1999): Ohne Werte und kreislaufschwach: Zum Status der Allgemeinen Gleichgewichtstheorie, in Helmedag, F. / Reuter, N. (Hrsg.): Der Wohlstand der Personen, Marburg

Keen, S. (2001): Debunking economics: The naked emperor of the social sciences, Annandale

Krätke, M. (1999): Neoklassik als Weltreligion, in Kritische Interventionen 3, Die Illusion der neuen Freiheit, Hannover, 100 – 144

ISF (2000): Der Theoretiker ist der Wert, Freiburg

Kurz, R. (1995): Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise, Krisis 16/17, 21 – 76

Mankiw, G. J. (2001): Grundzüge der Volkswirtschaftslehre, 2. Aufl., Stuttgart

Neumann, M. (2002): Neoklassik, in Issing, O. (Hrsg.): Geschichte der Nationalökonomie, 4. Aufl., München, 271 – 288

Ortlieb, C. P. (2004): Methodische Probleme und methodische Fehler der mathematischen Modellierung in der Volkswirtschaftslehre, erscheint in Mitteilungen der Mathematischen Gesellschaft in Hamburg 23, Preprint unter www.math.uni-hamburg.de/home/ortlieb/ hb18MethFehlerVWL.pdf

Ricardo, D. (1994): Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung, Übersetzung der 3. englischen Auflage von 1821

Anmerkungen

1 Neumann (2002, 271)

2 Neumann (2002, 273)

3 Vgl. Debreu (1976)

4 Neumann (2002, 274)

5 Neumann (2002, 274)

6 Vgl. Keen (2001, 40)

7 Neumann (2002, 272)

8 Es gibt noch ein weiteres zur Rechtfertigung herangezogenes Modell, nämlich das auf Leon Walras zurückgehende des allgemeinen Gleichgewichts, das von Kenneth Arrow und Gérard Debreu zu je einem Nobelpreis hochgefahren wurde, vgl. Debreu (1976). Wegen der damit verbundenen schwierigen mathematischen Probleme spielt es in der ökonomischen Literatur eher im Hintergrund eine Rolle, als etwas, auf das man in vager Form verweisen kann, wenn die Annahmen des Marshall-Modells doch als allzu speziell erscheinen. Eine genauere Prüfung zeigt aber, dass hier eine reine Tauschwirtschaft ohne Geld mit einer (allenfalls) vorindustriellen Produktion beschrieben wird, vgl. Helmedag (1999), Ortlieb (2004). Die bekannte ironische Anmerkung von Joan Robinson, dieses Modell sei sehr gut anwendbar auf den auf Rote-Kreuz-Paketen und einer Zigarettenwährung basierenden Markt in einem Kriegsgefangenenlager, behält, was die Modellgrenzen betrifft, ihre Gültigkeit.

9 S. Ortlieb (2004). Dieses Resultat ist natürlich keineswegs neu, sondern findet sich letztlich in jedem mikroökonomischen Lehrbuch. Weil es das Marshall-Modell aber in die Luft sprengt und daher eigentlich nicht sein darf, wird immer ein rechter Eiertanz darum geführt.

10 Mankiw (2001, 625)

11 Borniert deswegen, weil vom ganzen Ansatz der „mikroökonomischen Fundierung" her immer nur die Sichtweise des einzelnen Betriebes oder Haushalts zum Zuge kommen kann. Dass eine Absenkung des Lohnsatzes zu einer Verringerung der Nachfrage nach Gütern, diese zu einer Verringerung der Produktion und damit einer geringeren Nachfrage nach Arbeitskraft führen kann, kann dann gar nicht mehr gedacht werden.

12 Mankiw (2001, 501 ff.), gut versteckt im Kapitel Ein Thema für Fortgeschrittene, Abschnitt Die Theorie der Konsumentscheidungen, Unterabschnitt Vier Anwendungen.

13 Die Frage, ob Ricardo zu seiner Zeit Recht hatte, ist davon nicht berührt. Tatsächlich ließ wohl die kapitalistische Entwicklung einer Nationalökonomie auch zu Zeiten einer geringeren Mobilität des Kapitals die von ihm propagierte Spezialisierung gerade nicht zu. Auch heute findet der überwiegende Anteil des Welthandels zwischen Ländern statt, die sich nicht auf ihren „komparativen Vorteil" konzentrieren müssen.

14 Krätke (1999, 102/103)

15 Vgl. Krätke (1999) und die dort genannte Literatur

Petra Haarmann

COPYRIGHT UND COPYLEFT

Vermittlung im Falschen oder falsche Unmittelbarkeit

I've been through the desert on a horse with no name,
It felt good to be out of the rain,
In the desert you can remember your name,
'Cause there ain't no one for to give you no pain,
La, la ...
aus „A horse with no name", Dewey Bunnell, 1971

In jüngster Zeit dringt frohe Kunde an das Ohr des Zirkulationssubjekts: Sich selbst entfaltende Menschen produzieren Reichtum, den sich jede und jeder ohne Gegenleistung ganz einfach aneignen darf. „Copyleft bedeutet Reichtum zu produzieren, der keine Wertform annehmen muss", schreibt Stefan Meretz, im deutschsprachigen Raum einer der prononciertesten Vertreter der Copyleft-Lehre, in der jüngsten Ausgabe der Streifzüge (Streifzüge 1/2004, S. 11) und fährt gleich damit fort, die schöne Neue Welt hinter dem durch Copyleft aufgestoßenen „Türchen" in den schillerndsten Farben zu beschreiben: Das freigegebene Wissen, von sich selbst entfaltenden Menschen (Selbstentfaltung) begierig aufgenommen, treibt die Produktivkraftentwicklung in nie zuvor gekanntem Maße an; diese sprengt die ihr durch das Kapitalverhältnis auferlegten Fesseln, entsorgt kurzerhand die Wertform und schafft Mengen stofflichen Reichtums, die sich die Produzenten dann nach ihren Bedürfnissen aneignen können. Dabei bildet Copyleft des Bürgers neuen „Schutzraum, vergleichbar den von Mauern umgebenen Städten im dominanten Feudalismus des späten Mittelalters".

Dieser mit Pathos vorgetragene Entwurf greift jedem Kleinbürger an Herz. Vom Mantel der Geschichte gestreift, muss er auf dem Weg ins Schlaraffenland nur noch zugreifen und das tun, womit er sein Leben bisher auch zugebracht hat: Konsumieren, ohne zu fragen wie, wann, warum und mit welchen Folgen etwas hergestellt wurde, und verbrauchen, ohne viele Gedanken darauf zu verschwenden, was denn die besondere Qualität dessen ausmacht, was er fürderhin nicht mehr entbehren zu können meint. Sicher, er darf nur nehmen, wenn er sich selbst entfaltet und damit die Produktivkraftentwicklung weiter antreibt. Aber

wen will das schrecken, wenn nach dem buchstäblichen Inhalt der Lizenz jedes im Wege der Selbstentfaltung produzierte Immaterialgut (was logisch-begrifflich dann auch die Bauanleitung für den häuslichen Gartenatommeiler, den Aufruf zum Ausländerknüppeln oder die Werbeschrift für genveränderte Organismen und andere Gemeingefährlichkeiten beinhaltet) geeignet ist, den Anforderungen des neuen gesellschaftlichen Prinzips Genüge zu tun? „Ich kann so bleiben wie ich bin" und trotzdem – oder gerade deswegen – Teil der heroischen Gemeinschaft sein, die im Gleichschritt mit ihren bürgerlichen Ahnen die Entwicklung der Produktivkraft vorantreibt und sich ganz nebenbei der Widrigkeiten des vermittelnden Tauschs entledigt.

Es kommt nicht von ungefähr, dass es wieder einmal Mittelalter und Feudalismus sind, die dazu bemüht werden, eine Utopie schmackhaft zu machen, die das Glück aller durch die Befreiung der „natürlichen Anlagen" des Menschen verspricht. Freie Gesellschaft = Selbstentfaltung + Produktivkraftsteigerung paßt nur zu gut zu einem ideologisierten Begriff des Feudalismus, der sich an der Vorstellung einer vom Staat getrennten, wirtschaftlich verstandenen Gesellschaft orientiert. Hinzu kommt die enge Verknüpfung des Feudalismus-Begriffs mit der Auffassung von der exogenen Entstehung aller Herrschaftsverhältnisse (Herrschaftsbildung durch Eroberung und Unterdrückung), was im Traditionsmarxismus bekanntermaßen zu der Vorstellung führte, dass jedes Gesellschaftssystem feudalistisch sei, in welchem es Großgrundbesitz mit abhängigen Bauern gibt. Durch Anwendung des Klassenbegriffs wird diese Periode dann zur notwendigen geschichtlichen Stufe zwischen Sklavenwirtschaft und Kapitalismus. Wurde im 19. und 20. Jh., im Banne der gängigen Feudalismus-Vorstellung, das Feudalregime nur unter dem negativen Aspekt der Zersetzung der staatlichen Souveränität zu begreifen vermocht, so geht es den dem „Fortschritt" verpflichteten Copyleft-Theoretikern nun, umgekehrt, darum, die als Produktionsgemeinschaft verstandene Gesellschaftlichkeit endgültig zu verwirklichen, nämlich indem die „Produktivkraftentwicklung durch Selbstentfaltung" gesellschaftlich unmittelbar wird.

Stefan Meretz präzisiert dies selbst wie folgt: „Selbstentfaltung bedeutet die Entfaltung JeMeiner individuellen Möglichkeiten, in dem Sinne, dass die Selbstentfaltung aller die *unmittelbare* Bedingung JeMeiner Selbstentfaltung ist. ..." und weiter unten: „Die Unmittelbarkeit ist dabei besonders wichtig, da dies mittelbar (also durch Geld, Markt, Staat, etc. vermittelt) auch schon im Liberalismus angedacht und im Kapitalismus partiell verwirklicht wurde."[1] (Hervorhebung und Unterstreichungen im Originaltext).

Auch wenn die gute alte „Arbeit" hier durch ein herzerwärmendes „Selbstentfaltung" ersetzt ist, mutet das Ganze doch stark wie die hergebrachte Rede vom gesellschaftlich unmittelbaren Charakter produktiver Tätigkeit an, die einzig im Kapitalismus „verschleiert" sei. Noch im Feudalismus war demzufolge der große gesellschaftliche Organismus von Mitgliedern, die füreinander arbeiteten, im we-

sentlichen intakt, wenn auch durch exogene Herrschaft „ausgebeutet". Die durch den Liberalismus versuchte Befreiung des Menschen und seiner produktiven Natur blieb jedoch unvollkommen, da die Menschen nun zwar unmittelbar für sich selbst, aber nur mittelbar über Geld, Markt, Staat etc. für andere produzieren.

Diesen „pathologischen" Zustand abzuschaffen, hat Copyleft sich auf die Fahnen geschrieben. Die Wirklichkeit des Menschen, seine produktivkraftentwickelnde Selbstentfaltung, soll gesellschaftlich „unmittelbar" werden. Dabei wird von Stefan Meretz auf eine bestimmte Lesart der „Kritischen Psychologie" von Holzkamp[2] zurückgegriffen, die das Individuum dahingehend ontologisiert, dass es sich schon immer im Rahmen seiner „Handlungsmöglichkeiten" produktiv entfaltet habe und ständig versuche, diese Handlungsmöglichkeiten zu erweitern. Das Wertverhältnis habe die – insoweit als Aufstiegsgeschichte begriffene – Entwicklung im besonderen Maße behindert, da die Menschen durch die ihnen im Kapitalismus zwangsweise im Kernbereich ihrer wesensmäßig gesellschaftlichen Unmittelbarkeit aufoktroyierte Vermittlung sich selbst entfremdet wurden. Damit wurden nicht nur die Handlungsmöglichkeiten erheblich eingeschränkt, sondern die Individuen säßen zudem, was ihre Erkenntnismöglichkeiten angeht, in einem „eisernen Käfig". Das Denkenmüssen durch die aufgezwungene Vermittlung hindurch verhindere nämlich, dass sie einen beschreitbaren Weg hin zur ihrer wesensmäßigen Selbstentfaltung überhaupt noch sehen könnten.

Doch wo die Not am größten, ist Hilfe jetzt zur Hand. Nach Gebrauchsanleitung von Copyleft nehmen sich alle nun utopisch-kommunitaristisch an die Hand, pfeifen auf die gesellschaftliche Vermittlung und springen todesmutig aus ihrem Dasein als isolierte Individuen in das einer gesellschaftlich unmittelbaren Kollektivität. Mag hier zur Zeit auch noch öde Wüste herrschen, so gilt doch immerhin das Versprechen, dass die stofflichen Reichtümer über kurz oder lang den Mutigen wie die Trauben einfach in den Mund wachsen werden. Und zunächst fühlt es sich doch auch einfach nur gut an, wenn man den Schlagwettern von Geld, Markt und Staat entkommen zu sein scheint. La, la ...

Man möchte den praktizierenden Utopisten wünschen, dass sie nicht allzu schnell an ihre Vergangenheit als bürgerliches Subjekt erinnert werden, beispielsweise durch ein „erzwungenes" Anwendenmüssen der Grenznutzentheorie zwecks Habhaftwerdung des berühmten Glases Wasser in der Wüste. Die Chancen stehen allerdings nicht gut.

Der oben skizzierte Entwurf stellt sich nämlich auf einen Standpunkt der Unmittelbarkeit (Ontologie der gesellschaftlichen Produktivkraftsteigerung durch Selbstentfaltung ihrer Gesellschaftsglieder), von dem aus die Vermitteltheit interindividueller Beziehungen im Kapitalismus kritisiert wird. Die einmal gewonnene ontologische „Wahrheit" ist dabei Grundlage und Möglichkeit, die „Falschheit" gesellschaftlicher Verhältnisse zu bestimmen und zu denunzieren[3]. Abgesehen davon, dass solche Theorie vor dem Hintergrund „wahrer Gesetzmäßigkeiten"

Handlungsanweisungen für eine Praxis aufzustellen vermag, bietet sie weiterhin die Möglichkeit, das sozusagen „schon Richtige im Falschen" zu erkennen, als „Keimform" zu identifizieren, und dazu aufzurufen, durch Adaption und Nacheifern den Gang der durch die Widersprüche angetriebenen Entwicklung zu beschleunigen.

Obwohl die (zukünftige) Lebenswirklichkeit der Individuen, wegen der nur abstrakten Bestimmung der „Wahrheit", von solchen Ansätzen nicht, oder eben nur abstrakt, beschrieben werden kann, liegt das ausgelobte Glücksversprechen paradoxerweise gerade in dem geltend gemachten Anspruch auf universelle Gültigkeit. Kannten die Individuen das bisher aber nur als Zwang zur Einsicht in universelle Notwendigkeiten, so wird ihnen hier in Aussicht gestellt, dass die Ersetzung der „pathologischen" Vermittlung durch ein dem Wesen des Menschen entsprechendes Prinzip die universelle Freiheit von Zwängen mit sich bringt. Mitten drin und voll im Leben kann „JeMensch" das Konkrete, ganz unbehindert vom Abstrakten, vor sich hin entfalten – der Rest ergibt sich „wie von selbst".

Das angestrebte Ziel scheint damit erreicht zu sein: „JeMensch" produziert für „JeSich" und doch damit gleichzeitig unmittelbar für alle anderen. Das „gesellschaftliche Individuum" (Marx) wirkt zum Greifen nah. Was stutzig macht, ist allerdings, dass es so einfach war. Man ersetze ein Prinzip, „Arbeit", durch ein anderes, „Selbstentfaltung", und die ganze Malaise löst sich in Wohlgefallen auf.

Ob es nun aber „Arbeit" oder „Selbstentfaltung" ist, sowohl zum Produzieren als erst recht zur „Steigerung der Produktivkräfte" bedarf es eines gesellschaftlichen Verhältnisses. Der „Stoffwechsel mit der Natur" (Marx) ist nur als Kooperation der Individuen unter Rückgriff auf tradiertes und akkumuliertes Wissen auch vorangegangener Generationen vorstellbar und begreiflich. Und dieser Komplex ist genau das, was für den Alltagsverstand unter Produktion (gesellschaftlich) durch „Arbeit" (individuell) firmiert: Die Vermittlung der menschlichen Kollektivität zur Natur. Dabei ist zu beachten, dass schon die Vorstellung von der „Natur" und der „Gesellschaft" als zweier getrennter Entitäten, die es zu „vermitteln" gilt, ihrerseits der Gesellschaftlichkeit der Moderne geschuldet ist.[4] Für den hier behandelten Gegenstand kann dies aber – wenn auch mit einigem „Bauchgrimmen" – für den Moment außer Acht gelassen werden, da die diskutierte Copyleft-Theorie dies augenscheinlich nicht problematisiert, sondern, im Gegenteil, diese historisch spezifische Dimension der gesellschaftlichen Vermittlung zur einzig wirklichen und relevanten erklärt, wenn auch in frisch ondulierter und damit modernisierter Form.

Denn „Arbeit" war gestern, und Muskeln und Nerven gehören in Opas ausgediente Freiheitskämpferkiste, die Oma, die ansonsten sowieso nicht vorkommt, in liebevollem Gedenken an alte heroische Tage ab und zu abstauben darf. Heute dagegen ist nur noch Hirn und Information und Wissen, das von emsig sich ent-

faltenden Individuen vermittels Algorithmus gewordener gesellschaftlicher Form auf hirnlosen Maschinen zu immer „höherer Entwicklung der Produktivkräfte" vorangetrieben wird.

Der zentrale Idee von Copyleft erweist sich damit als mit dem Kapitalismus völlig kompatibel. Dort wie hier ist eine bestimmte Tätigkeit („Arbeit"/ „Selbstentfaltung") dadurch unmittelbar gesellschaftlich, dass sie als gesellschaftlich vermittelnde Tätigkeit fungiert. Dort wie hier vermittelt die im Außenverhältnis Mensch-Natur erbrachte Leistung gesellschaftlich unmittelbar im Innenverhältnis die Teilhabe der Individuen an der Gesamtproduktion. Dort wie hier entzieht sich Ziel, Zweck und Umfang des „Stoffwechsels mit der Natur" der Kontrolle der Akteure. Dort wie hier gerinnen gesellschaftliche Verhältnisse zu „Objektivität", zu Naturgesetzen, positiver Wahrheit, Fakten und soft„waren"förmigen Algorithmen. Dort wie hier ist Patriarchat, wo inter-individuelle Vermittlung im „Unterbewusstsein" (Freud) verschwindet oder sich in der als weiblich konnotierten „Natur" begriffslos auflöst. Dort wie hier gibt es einen kategorischen Imperativ[5] („Selbstentfaltung bedeutet die Entfaltung JeMeiner individuellen Möglichkeiten, in dem Sinne, dass die Selbstentfaltung aller die *unmittelbare* Bedingung JeMeiner Selbstentfaltung ist. ..."), der analog zur bürgerlichen Vernunftethik zur Verhinderung des bereits immanent angelegten Destruktionspotentials unentbehrlich ist.

Der für das Wertverhältnis historisch spezifische strukturelle Gegensatz zwischen vereinzeltem Individuum und gesellschaftlichem Kollektiv, der ja gerade daraus resultiert, dass die Vermittlung im Außenverhältnis, nämlich menschliche Gesellschaft mit der Natur, und die Vermittlung im Innenverhältnis, nämlich die zwischen den Individuen, in einer Funktion („Arbeit") zusammenfällt und es daher anders als in vor- oder nicht-wertförmigen Gesellschaften an einer manifesten inter-individuellen Vermittlung mangelt, wird von den Copyleft-Theoretikern nicht einmal bemerkt, sondern stattdessen hypostasiert. Aber den Theoretikern der ontologischen „Wahrheit" kann es schließlich nicht darum gehen, „das sichtbar zu machen, was bereits sichtbar ist, das heißt das erscheinen zu lassen, was so nahe, was so unmittelbar und so eng an uns gebunden ist, dass wir es gerade deswegen nicht wahrnehmen[6]". Kritik ist nicht ihre Sache. Vielmehr wird auf der einmal gewonnenen Grundlage der Differenz zwischen „richtig" und „falsch" konstatiert: Der Inhalt ist richtig, nur die Form ist falsch. Hieß die kleinbürgerliche Utopie bislang „Waren ohne Warenform", so lautet sie nunmehr „Produktivkraftsteigerung ohne Wertvermittlung".

Und so zielt die Copyleft-Gebrauchsanleitung der gesellschaftlichen Praxis denn auch nicht auf die Veränderung des gesellschaftlichen „Produktionsverhältnisses", sondern auf die Abschaffung der Zirkulationssphäre. Wie bei vielen anderen Theorien, die sich auf die Idee von der evolutionären Entwicklung gesellschaftlicher Verhältnisse berufen, kann eigentlich alles ganz schiedlich-friedlich

abgehen, denn die inneren Widersprüche erledigen die Sache über kurz oder lang von allein. Nur kein Aufbegehren, keine Aneignung, kein Widerstand oder sonstiger, igitt, „voluntaristischer" Kram! Erlaubt ist jedoch, nach dem Keim des Neuen Ausschau zu halten und die Umstände dann so zu gestalten, dass sich die Entwicklung beschleunigt. Und diese Voraussetzungen liegen nunmehr vor. Als Keim wurde „freies Wissen" identifiziert und die Heizung des Treibhauses durch Umprogrammieren der Steuerung angeworfen. Durch einen juristischen „Hack"[7] kann demzufolge die Rechtsform gegen sich selbst gewendet werden.

Dreh- und Angelpunkt ist dabei die „exklusive Verfügungsmöglichkeit" des Schöpfers (Urhebers), die ein Verfügungsrecht begründet, welches gehandelt werden könne und dadurch Wertform annehme. Stellt der Urheber dagegen sicher – dazu muss er sich nur der Copyleft-Lizenz bedienen –, dass jedem Rezipienten die „Freiheit der unbegrenzten Nutzung zu jedem Zweck, die Freiheit des Studiums der Quelltexte, die Freiheit der Modifikation"[8] gewährleistet wird, sei der Wertvermittlung das Genick gebrochen, denn „verschenkte Leistungen" entziehen sich der Wertform, mindern dadurch die Wertsubstanz und vermehren stattdessen die Menge des stofflichen Reichtums[9]. Wie die Freigabe des Immaterialgutes „Wissen" die Verfügbarkeit größeren stofflichen Reichtums bewirkt, ist nicht näher angegeben und beschrieben. Es steht aber zu vermuten, dass es irgendetwas mit „Selbstentfaltung" und „Produktivkräften" zu tun haben muss und sich ganz evolutionär-organisch einfach einstellen wird. Die ganze Sache hat aber einen irritierenden Pferdefuß. Alle vorstehend angegebenen Freiheiten sind ohne Eingehung einer bestimmten Verpflichtung nicht zu haben: Bei Weitergabe des Gutes „gilt die Vorgabe[10]", die Lizenz unverändert zu lassen. Ein wahrhaft genialer „Hack", bei dem die Rechtsform gegen die Rechtsform gewendet wird, um sie schlussendlich aufrecht zu erhalten; eine wahrhaft nicht-warenförmige Gesellschaft, bei der das gesellschaftliche Verhältnis weiterhin zwingend am Produkt „klebt"!

Bei zentralen Begriffen der Copyleft-Theoretiker (Verfügungsmacht, Lizenz, Verpflichtung) handelt es sich nicht um bloße Nominalabstraktionen, sondern um Termini, die auf ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis verweisen, dessen verdinglichter Ausdruck sie sind. Letzeres gilt jedenfalls für die moderne – wertförmige – Gesellschaftlichkeit, was aber nicht heißt, dass in vormodernen Gesellschaften solche Konzepte lediglich Repräsentanz konkreter oder konkret-personaler Beziehungen waren.

Dafür ist gerade der Feudalismus exemplarisch, der über Jahrhunderte hinweg „die Vermittlung der Menschen mit der Natur" über eine streng hierarchisch organisierte Eigenwirtschaft mit „Eigenleuten" (Leibeigenschaft, Grundhörigkeit) bewerkstelligte, hierfür aber über gesellschaftliche Vermittlungsverhältnisse verfügte, die erst bestimmten, wer, wann, wie und wo in diesem Bereich tätig werden musste und wer, wann, wie und wo reproduktive Aufgaben oder solche der

Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung wahrzunehmen hatte. In Umkehr zu den heutigen Verhältnissen war es damals die inter-individuelle Vermittlung, die die einzelnen Aspekte menschlicher Gesellschaftlichkeit, auch im Verhältnis zur Natur (Produktion), regelte! Im Mittelpunkt solcher Gesellschaftlichkeit stand die menschliche Reproduktion, gefasst im Fetischprinzip des „Heils", zu dessen Erlangung die Menschen in sehr differenzierter Weise zusammenwirkten und dessen *Repräsentant* der Lehnsherr war. Als solcher hatte der Lehnsherr dafür zu sorgen, dass seine jeweilige absolute Verfügungsmacht in vielerlei relative Verfügungsmacht (abgeleitet und vermittelt über die Repräsentation des Heils) so aufgeteilt wurde, dass die Gesamtreproduktion der Gesellschaft gewährleistet war. Es gab keine Sachnormen, unter die Lebenssachverhalte subsumiert wurden.

Anders als uns der vulgäre Traditionsmarxismus weismachen will, waren diese Verhältnisse alles andere als konkret personal. Ob Leute sich und „ihr" Land dem Schutz der Kirche oder der weltlichen Herrschaft überantworteten und damit „hörig" wurden, ob Dienstleute oder Ministeriale sich mit der Besorgung und Organisation des alltäglichen Lebens befassten, ob sogenannte „homines ecclesiae" (die ersten – und gleichzeitig kirchenhörigen – Fernkaufleute) sich der Beschaffung von Gütern widmeten, die nur in weit entfernten Gegenden zu haben waren oder ob man der Hauswirtschaft, dem Gesundheitswesen, einem Handwerk oder gar als fahrender Sänger der allgemeinen Belustigung oder Erbauung nachging – immer ging es auch darum, die „ordo", die heilbringende Ordnung, abzubilden und sich nötigenfalls deklaratorisch oder zur Bekräftigung alter Bindungen rituell hierauf zu verpflichten[11]. Dazu bediente man sich „magischer" Wirkformen, mit deren Hilfe als real empfundene Veränderungen in der Außenwelt hervorgerufen oder erneuert wurden, – Veränderungen, die für alle Gesellschaftsmitglieder wirksam waren. Wer hier abwinkt, der sei daran erinnert, dass es solche Wirkformen mitsamt der Erfahrung einer veränderten Wirklichkeit noch heute in großer Vielzahl gibt. Man denke nur an Leitzinserhöhungen oder -senkungen des „Magiers" Greenspan, an die Gestaltungskraft von Gerichtsurteilen, an Wahlen usw. usf.

Die heutzutage noch bekannteste Wirkform des Feudalismus ist der Treueid der Lehnsleute. Der Lehnsmann oder auch die Lehnsfrau kniete vor dem Lehnsherrn nieder und legte die gefalteten Hände in die umschließenden des Herrn; durch diesen Akt des Handganges, der im Ritus der katholischen Priesterweihe bis in unsere Tage erhalten ist, unterwirft sich der Belehnte der Gewalt des Lehnsherrn und verpflichtet sich, alles zu unterlassen, was dem Herrn schaden könnte. Es handelte sich dabei um einen Akt der magischen Selbstverfluchung (Huldigung) in Ansehung des Fetischprinzips „Heil", dessen Repräsentant der Lehnsherr war. Wurde der Gelobende hinsichtlich seiner nicht positiven, sondern nur in einer negativen Bindung (nicht Schaden zuzufügen) bestehenden Verpflichtung eidbrüchig, fehlte er nicht (personal konkret) am Lehnsherrn, sondern an den

Grundlagen des Heils und fügte zuvörderst sich selbst Schaden zu. Die unabweisbare Folge hieß Zerstörung des Treulosen selbst, nicht durch die Gesellschaft, etwa durch Rachehandlungen, sondern durch Verlust des Heils. Damit ist man schon mitten im Marxschen „Übersinnlichen", allerdings dem Übersinnlichen einer Zeit, deren auf andersartigen gesellschaftlichen Vermittlungen basierenden Denkformen wir uns nur mit Mühe annähern können.

Der Jubelruf Walthers von der Vogelweide „ich han min lehen, al diu werlt, ich han min lehen" kündet noch heute davon, dass auch dem aus der hörigen Dienstmannschaft stammenden fahrenden Sänger etwas zugeeignet werden konnte, und macht deutlich, wozu die Verfügungsmacht an Fahrnis (beweglichen Sachen) und Land diente. Der Inhaber solcher Macht als Repräsentant und vollziehende Gewalt des Fetischverhältnisses „Heil" hatte dafür zu sorgen, dass seine jeweilige „absolute Verfügungsmacht" in vielerlei „relative Verfügungsmacht" (abgeleitet und vermittelt über den Repräsentanten des Heils) so aufgeteilt wurde, dass die Gesamtreproduktion der Gesellschaft gewährleistet wurde. Da es sich nicht um eine manifeste Vermittlung handelte, also eine Vermittlung, in der die Menschen sich ihrer Gesellschaftlichkeit bewusst sind, sondern um eine metaphysische Vermittlung, die die vom Heil vorgesehene gesellschaftliche Ordnung widerspiegeln sollte – nach der Christianisierung, die Nachbildung des Reiches Gottes hier auf Erden –, gab es auch keine objektiven Sachnormen, unter die Lebenssachverhalte subsumiert wurden. Vielmehr kam es darauf an, ganz bestimmte Verfahren, die dazu geeignet waren, dass Erkenntnis, Wahrheit und Bescheid aus dem „Höheren" auf die Menschen niederkommen konnten, peinlichst genau einzuhalten. Oder wie es der Rechtshistoriker W. Ebel ausgedrückt hat: „Die älteste Norm ist die Form."

In einer solchen Welt blieb für „Tausch" wenig Raum. Zwar mögen die Menschen einander Sachen übertragen bzw. weitergegeben haben, der Grund und die Grundlage hierfür war aber fast immer in der „vertikalen Vermittlung" zu finden, der Verwirklichung der inter-individuellen „ordo" und der eigenen Stellung in diesem Gefüge zur Herstellung und Bewahrung des menschlichen Reproduktionszusammenhangs. Der sonstige „Tausch" (Austausch) musste randständig bleiben, da die Ausstattung und Heimstatt der Person an ihren Stand, also an ihre Stellung im Gesamtgefüge geknüpft war und beispielsweise die Übertragung des männlichen „Heergewätes" oder das den Frauen zustehende „Gerechtsame" von vornherein unstatthaft war. Soweit und sofern „Tausch" dennoch stattfand, war er „zweckfrei" und bedurfte gerade nicht eines gemeinsamen Ziels in Ansehung der Verwirklichung des vorausgesetzten Fetischprinzips. Trotz absoluter und relativer Verfügungsmacht (Eigentum im weiteren Sinne) ist, da die Vermittlung an die Person und nicht an deren Produktionstätigkeit im Verhältnis zur Natur geknüpft ist, jedenfalls von Warenform weit und breit nichts zu sehen.

Warum diese Form der gesellschaftlichen Vermittlung unterging, kann an

Petra Haarmann: Copyright und Copyleft

dieser Stelle nicht weiter erörtert werden. Zu nennen waren sicherlich unter vielen anderen Gründen der Zusammenbruch der Vorstellung von der heilbringenden „ordo" als einzig gültiger Wahrheit infolge des Ausbruchs der Pest[12], die Zuwanderung von Menschen mit gänzlich anderen Vermittlungsformen (Judenpogrome bereits im 10. Jahrhundert) und die sich auftuenden Widersprüche zwischen dem „Heil" und der von der Kirche vermittelten „Heilslehre", die letztere dazu zwang, ein harmonisches und widerspruchsfreies Gebäude dadurch zu errichten, dass sie die „Seelsorge" in Jurisdiktionsgewalt unter Anwendung „objektiv gültiger Normen" transformierte.[13]

Im Gegensatz zum Feudalismus tritt uns heute der „absolut Verfügungsberechtige" *Einzelne* gegenüber, der die ihm zugeordneten Sachen nach „freiem Willen" überträgt oder eben für sich behält. Von jeder Eingebundenheit in eine offenbare inter-individuelle Vermittlung frei, bestimmt er scheinbar selbstherrlich über die Zwecke seines Tuns, allenfalls im Benehmen mit anderen, gleichermaßen vermittlungs-freien Subjekten. Und da er an die Dinge seiner eigennützigen Zwecksetzung nur unter Aufgabe der Verfügungsmacht an ihm gehörenden Sachen herankommen kann, tauscht er nach Herzenslust und bedient sich in der Zirkulation „entsprechend seinen eigenen Bedürfnissen".

Allerdings handelt es sich dabei nicht um den Tausch von Gegenständen (darum ging es nicht einmal in vormodernen Gesellschaften, wie oben gezeigt). Im Kauf, der das wesentliche Rechtsgeschäft im Kapitalismus darstellt, steht auf der einen Seite eine Sache, die späterhin oder gleichzeitig im Wege dinglicher Verfügung zu übertragen ist, während sich auf der anderen Seite die „Schuld, dem Gläubiger die Verfügungsmöglichkeit über den durch den Nennbetrag der Schuld ausgedrückten unkörperlichen Vermögenswert zu verschaffen" (Karl Larenz), findet. Das zu übertragende bunte Papier, das Geld, ist also, soweit es sich um ein gesetzliches Zahlungsmittel handelt, nur der Träger von etwas, was allgemein und unkörperlich vorhanden ist, nämlich dem Wert, das heißt einer bestimmten Quantität verausgabter menschlicher Energie – Arbeit. Eine Voraussetzung, dass die „tauschenden" Kontrahenten „Subjekte" sein können, ist somit dieser Wert, das Produktionsverhältnis, und nicht der Tausch in der Zirkulationssphäre (Mehrwertrealisierung), wie es uns die Ideologen des Tauschprinzips einzureden bemüht sind.

Plastisch wird das Unterworfensein (subjektus) der Beteiligten, wenn man sich mit dem Begriff der „Schuld" auseinandersetzt. Der Leistungspflicht des Schuldners entspricht das Recht des Gläubigers auf die Leistung, die „Forderung". Dieses Recht bedeutet, dass die Leistung dem Gläubiger – ihm und keinem anderen – gebührt oder dass er im Recht ist, wenn er sie vom Schuldner verlangt. Der Gläubiger ist mit seinem Verlangen dem Schuldner gegenüber „im Recht", eben weil der Schuldner ihm leisten „soll". Das „Sollen" des Schuldners, seine Schuld, und die Berechtigung des Gläubigers sind nur die zwei Seiten ein und derselben

Medaille, eines Verhältnisses, das über ihnen thront, dem sie unterworfen sind und das im Vertrag und in Recht und Gesetz seinen Ausdruck findet.

Anders formuliert: Die Individuen „tauschen" so als Wert-Rechtssubjekte um ihr nacktes Überleben, berühmen sich dabei in affirmativer Umkehr ihrer Freiheit und Verfügungsmacht und vollziehen doch nur die Zwecke einer sich verselbständigt habenden Produktionstätigkeit, der sie andererseits nicht entkommen können, da sich gesellschaftliche Vermittlung für sie auf Arbeitskraftverausgabung und deren zu realisierenden Wert, wertförmiger Reichtum, reduziert. Die berüchtigte Tauschabstraktion stammt eben nicht aus der Zirkulation, sondern ist durch jenes Sollen, durch Pflicht und Schuldigkeit konstituiert, deren Substanz die Verausgabung menschlicher Energie im Arbeitsprozess ist, die aber dennoch nicht im Wertverhältnis aufgeht und die die Aufklärungsphilosophen, ohne es zu wissen, innerhalb dieses Zwangszusammenhangs mit dem Begriff der „Freiheit des Willens" bedacht haben.

Der Tisch wurde dabei so blank gewienert, dass auch die menschlichen Vollzüge, die für die „Freiheit" gänzlich ungeeignet sind, da sie schwerlich ohne interindividuelle Bindung und Vermittlung überhaupt getätigt würden, ins Reich der nurmehr als äußerlich verstandenen und weiblich konnotierten Natur verbannt wurden. Zuwendung, Kinder- und Altenbetreuung, Trost, Unterstützung und vieles mehr werden als „natürlich" vorausgesetzt, sind daher keine Produktion und finden damit nicht, oder nur ausnahmsweise, Eingang in die Zirkulationssphäre. Nur wenn etwas gründlich schief- oder daneben geht, erwacht das Familienrecht aus seinem Dämmerschlaf und fängt seine Subjekte gleich auf der Wertlinie ab. Da wandeln sich Realunterhalt (Wohnung, Kost etc.) in Geldunterhalt, Dinge des täglichen Gebrauchs in geldwerten Zugewinnausgleich, und selbst die Kinder, um die nur allzu oft im Namen höherer Unterhaltsansprüche gestritten wird, bekommen im Personensorgerechtsverfahren von Gesetzes wegen ein Wertetikett aufgeklebt, damit das Gericht und die Anwälte ihre Kosten nach dem Streitwert berechnen können. Ging es früher hauptsächlich darum, die jeweilig betroffenen Männer zur Abführung von Wert zu verurteilen bzw. nötigenfalls zu zwingen, wird in jüngerer Zeit den Frauen zunehmend auferlegt, sich selbst um die Habhaftwerdung von Wert zu bemühen, selbstverständlich bei weiterem Vollzug ihrer „natürlichen" Aufgaben. Die „Verwilderung des Patriarchats" (Roswitha Scholz) bringt nur „Halbfreie" hervor, die immerhin von den Copyleft-Befürwortern nicht dazu aufgefordert werden, ihr Produkt auch in der Wertsphäre einfach zu „verschenken".

In diesem Zusammenhang fallen die Copyleft-Theoretiker selbst noch hinter die bürgerliche Reflexion zurück. Erhebt die sogenannte Rechtswissenschaft auch keinesfalls den Anspruch, ihrem eigenen Gegenstand gegenüber kritisch zu sein und kennt sie das Wertverhältnis auch nur als positivistisch vorausgesetzte „Tatsache", so weiß sie doch immerhin „positiv zwischen den Vermittlungsdimen-

sionen (MenschNatur/inter-individuell) zu unterscheiden und zwar gerade im „alten Europa" (Donald Rumsfeld). Anders als Stefan Meretz zu wissen glaubt,[11] entwickelte sich die kontinentaleuropäische Rechtsystematik als Gegenbewegung zu den „naturalrechtlichen" Konzepten des Humanismus und der (schottischen) Aufklärung. Und trotz aller „Modernisierungsbestrebungen" können hier, anders als nach dem anglo-amerikanischen Verständnis, Sachen nach wie vor nicht getauscht werden, aber Subjekte Tausch„verträge" schließen, was wiederum die Individuen (auch wenn ihnen keine Subjektqualität zukommt) nicht daran hindert, unter Ausnutzung ihrer „exklusiven Verfügungsmacht" vertragslos die personale Zuordnung an der Sache zu ändern. Auch der Unterschied zwischen Sache (Gegenstand) und „Ding" (Verdinglichung!) ist noch immer genauso gegenwärtig wie der zwischen „verdingen" (die Verpflichtung, Arbeitskraft zu verausgaben) und der Begründung eines „dinglichen Rechts", wie z.B. des Urheberrechts. Selbst von seiner eigenen Wertförmigkeit „weiß es" und weist die von Stefan Meretz propagierte Schenkung wertloser Sachen als nichtig zurück.

Im Sprachgebrauch des täglichen Lebens wird gemeinhin nicht zwischen Vertrag und Übereignung unterschieden. Wer in einer Bäckerei das „Brötchenproblem"[14] auf konventionelle Weise angeht, dieses kauft, bezahlt und sich gleich mitgeben läßt, wird verwirrt den Kopf schütteln, wenn ihm von Juristen entgegengehalten wird, dass er soeben einen Kaufvertrag geschlossen und zwei dingliche Rechtsgeschäfte, nämlich Übereignungen (des Geldes und des Brötchens) vollzogen habe. Für den Alltagsverstand fallen Verpflichtungsgeschäft (schuldrechtlicher Vertrag) und die – im Beispiel – zweimal vollzogene Einigung und Übergabe (dingliche „Verträge") „in eins". Anders sieht dies auch für den Laien aus, wenn zwischen Kaufvertrag und Übergabe ein längerer zeitlicher Zwischenraum liegt, etwa wenn der Buchhändler ein Buch erst bestellen muss und zusagt, dieses in Monatsfrist zuzusenden. Sollte hier beispielsweise eine Anzahlung erforderlich gewesen sein, so ist jedem irgendwie klar, dass er ein „Recht" auf die Lieferung des Buches hat.

Die vom geltenden Recht gezogene strikte systematische Trennung zwischen Verpflichtung (Vertrag) und Übereignung als Verfügungs- und Erwerbstatbestand wird zumindest in solchen Fällen einigermaßen plastisch. Sie spiegelt im übrigen wider, was zuvor bzgl. gesellschaftlicher Vermittlung in der Wertvergesellschaftung weiter oben bereits erörtert wurde: Auf der einen Seite die Vermittlung im inter-individuellen gesellschaftlichen Innenverhältnis (Schuldrecht, Vertrag), auf der anderen Seite das gesellschaftliche Außenverhältnis zu den Objekten (Sachenrecht).

Dieses sogenannte „Trennungsprinzip" trifft aber für sich allein genommen weder eine Aussage über das Verhältnis der beiden Sphären, noch gibt es Auskunft darüber, wie es zur „exklusiven Verfügungsmacht" der isolierten Individuen überhaupt kommen kann. Vielmehr steht bisher – nach positivem Recht – lediglich

fest, dass Sachen nicht getauscht werden, sondern durch von einander jeweils getrennte rechtsgeschäftliche Akte mittels Einigung über den Zuordnungwechsel und nachfolgenden Vollzug übertragen werden. Daneben steht die Verpflichtungserklärung von Personen, die in einem Leistungsversprechen dem anderen gegenüber (meist: beider gegeneinander) besteht und bei der der Begriff „Tausch" auf Verfügungs- und Erwerbstatbestände verweist, die durch den Vertrag selbst gar nicht herstellbar sind.

Der einzige Schnittpunkt ist bei alledem das Rechtssubjekt, das beide Bereiche scheinbar mühelos, und im Alltagsbewusstsein zudem unbewusst, verquickt. Handelt es doch einerseits als Inhaber eines dinglichen Rechts („mein Brötchen", sagt der Bäcker), das eine jedermann gegenüber („absolut") geschützte Herrschaft gewährt und verbindet dies mit dem „relativen Charakter" des Forderungsrechts („deine Kohle", sagt der Bäcker), die sich auf nur eine bestimmte Person (den Käufer) bezieht.

Das Problem der Vermittlung ist in der Rechtswissenschaft bekannt und wird dort dahingehend „gelöst", dass der Herrschaftswechsel am Gegenstand weder einer kausalen Zweckbestimmung (inhaltliche Abstraktion) noch der Wirksamkeit der Verpflichtung (äußere Abstraktion) bedarf. Die Gründe hierfür sind historischer Natur, denn die hier dargestellte heute geltende rechtliche Systematik wurde gerade am Umschlagpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung hin zur Hegemonialität der Warenform im 19. Jahrhundert entwickelt.[15] Die Verfügung ist demnach jedenfalls per se zweckfrei und vom kausalen Verpflichtungsgeschäft (Kauf, Miete, Schenkung etc.) unabhängig.

Das geltende Recht bewahrt damit etwas auf, was Stefan Meretz bei der von ihm angeprangerten exklusiven Verfügungsmacht, die bei Aufrechterhaltung ihrer Rechtsförmigkeit gewissermaßen in eine inkludierende „gedeihliche" Verfügungsmacht umgepolt werden soll, schlicht übersieht. Die garantierte Herrschaft über Sachen führt keineswegs umstandslos in die Warenform oder genauer formuliert: Zur Warenform gehört schon immer, dass die garantierte Herrschaft über Sachen aus ihr herausfällt.

Die Forderung, die auf Erfüllung von Schuld, mithin der Ausführung eines vorausgesetzten Sollens zielt, unterscheidet sich ihrer Struktur nach ganz wesentlich von der Verfügungsmacht über Sachen. Das Forderungsrecht gewährt dem Berechtigten *keine unmittelbare* Herrschaft – weder über die Person des Schuldners noch über sein Tun (die Leistungshandlung) noch über den Gegenstand, den der Schuldner dem Gläubiger leisten soll (Leistungsgegenstand). Gläubiger und Schuldner beeinflussen sich vielmehr nur mittelbar durch Recht und Gesetz hindurch, indem sie einander auf ihre Schuld hin ansprechen oder sich die Folgen ihrer Nichterfüllung vor Augen stellen, womit das „allgemeine Gesetz der Freiheit" (Kant) seinen nackten Kern offenlegt: Die Freiheit von inter-individueller Vermittlung ist gleichbedeutend mit der Pflicht zur Unterwerfung unter die

verselbständigte menschliche Vermittlung mit der Natur, dem Wert, wobei diese „Natur" im engeren Sinne, die Sache, nur noch nebenbei und als Abfallprodukt die Reproduktion der Individuen herstellt.

Das Wesen von Recht und Gesetz besteht somit darin, dass es einerseits im Wertverhältnis gründet, es andererseits jedoch gerade deshalb demgegenüber eine eigene Sphäre, ein Abstraktum darstellt, dem die faktische Verfügung über Sachen herzlich egal ist, da es entscheidend durch Sollen – Pflicht und Schuldigkeit – (in der Sphäre des gesellschaftlichen Fetischverhältnisses) konstituiert ist. Gerade weil die Waren erst durch die durchschnittlich verausgabte menschliche Arbeitskraft kommensurabel gemacht, also dadurch die Sachen erst zu Waren und als solche überhaupt erst zur rechtlichen Disposition gestellt werden, bleiben sie auf eine Rechtssphäre verwiesen, die ihnen gegenüber völlig indifferent und von ihnen abgelöst ist.

Von daher erklärt sich auch die Wandlung der „relativen Verfügungsmacht" älterer Gesellschaften als Ausdruck der Zueignung von Sachen (oder Wissen) innerhalb einer auf Reproduktion zielenden Gesellschaftlichkeit in eine „absolute Verfügungsmacht" des Einzelnen, dazu geeignet dem Vermittlungsfreien den letzten verbliebenen Ankerpunkt in der ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit zu gewährleisten. Dies zeigt sich in der Copy-left-Problematik besonders deutlich. Denn gerade im Fortgang eines postmodern globalisierten Kapitalismus ist es um den „Wert der Arbeit" dieses Vermittlungsfreien besonders schlecht bestellt, wenn er ihn in der Zirkulation zu realisieren versucht und bei „zweckfreier Übereignung" auf seinem Recht auf die Sache oder den unmittelbaren Bedingungen seiner Sache sitzengelassen wird. Seine Verfügungsmacht „an der Sache" als unmittelbare Bedingung seiner Produktionstätigkeit (Grundrecht des Eigentums) wird mittels Rückabwicklung (ungerechtfertigte Bereicherung) oder Wertersatz so absolut geschützt, wie sie sich Meretz für die „Selbstentfaltung" erst noch wünscht.

Zu klären bleibt noch die Frage, worum es sich beim Urheberrecht handelt, denn um eine Sache oder eine Forderung handelt es ist es ganz offenbar nicht.

Bereits in der Antike wurden Texte, z.B. von Sophokles in Archiven hinterlegt, um verfälschende Abschriften zu verhindern. Dabei ging es nicht um eine irgendwie geartete Anerkennung des Autors, sondern um die Bewahrung der magisch-übersinnlichen Botschaft, die jener von höheren Mächten erhalten hatte. Statt als Schöpfer und ehrwürdiger Urheber wurde der Autor als auserwähltes Sprachrohr gesehen, dessen Reproduktion über den gesellschaftlichen Zusammenhang, der solcher Nachrichten bedurfte, sichergestellt war. Erst im 16. Jh. kam es im Zuge der Abwehr von Nachdrucken dann zunächst zu einem „Verlegerschutz", der den Verlegern in Form von Gewerbeprivilegien auf einem bestimmten Gebiet und zeitlich begrenzt das ausschließliche Recht zum Druck „ihrer" Werke einräumte[16] und schließlich im 18. und 19. Jh. im Urheberrecht des Autors mündete.

Das, was Stefan Meretz in seinem Artikel offenbar so leicht fällt, nämlich die Subsumption eines „Rechts" unter die Begrifflichkeit des Sachgüterrechts (Verfügungsmacht), stößt bei näherem Hinsehen durchaus auf Probleme. Stammt doch das „Recht auf" aus der Sollensspähre der unkörperlichen Gesellschaftlichkeit und hat, anders als das „Recht an" der Sache, wie oben gezeigt, nur relativen Charakter. Ist auch der Lohnarbeiter „Eigentümer" seiner Arbeitskraft und räumt dem Arbeitgeber Nutzung und damit Herrschaftsmacht über zumindest einen „abgespaltenen Teil" seiner Person ein, die aus seiner „Freiheit ausscheidend und unserem Willen unterworfen gedacht werden müssen"[17]? Diese letzte Frage ist klar zu verneinen, denn der Arbeitnehmer verausgabt seine Arbeitskraft nur für sich selbst zur Erlangung eines seine Reproduktion sicherstellenden Wertanteils, in Erfüllung und unter der Ägide des Sollensprinzips, das den verselbständigten, abstrakten Restbestand einer inter-individuellen Vermittlung darstellt. Der Urheber hingegen, sei er nun Autor, Musiker, Maler, Bildhauer oder technischer Erfinder verausgabt nicht ausschließlich „selbst"zweckhaft Arbeitskraft, sondern schafft ein Werk, das in erster Linie der allgemeinen Rezeption zur Verfügung gestellt werden soll – er schafft für andere!

In der wertförmigen Vermittlung war es damit um ihn zunächst böse bestellt. Weder war ihm „Verfügungsmacht" gewährt, denn diese bezog sich nur auf körperliche Sachen, deren Wert in der Zirkulation realisiert werden konnte, noch konnte er sich der Herrschaft über seine eigene Person entziehen, denn das von ihm Geschaffene konnte von jedermann unmittelbar und „frei" angeeignet werden, in neue Zusammenhänge gestellt und unabhängig von der ursprünglichen Intention des Autors beispielsweise zur Beförderung von Gedankengut benutzt werden, das mit seinen eigenen Absichten im Widerspruch stand. So hätten im 18. Jh. – wäre heute damals – die Schriften eines Robert Kurz entgegen ihrer Intention durchaus von den Jakobinern in Ausschnitten, oder umformuliert, zur Propaganda für ihre Arbeitshäuser verwendet werden können.

Mit fortschreitender Durchsetzung der Warenform bei gleichzeitiger Zerstörung sonstiger gesellschaftlicher Zusammenhänge wurde das Problem immer drängender und schließlich dadurch „gelöst", dass ausnahmsweise das unkörperliche Produkt einer Person verdinglicht, also einer Sache gleichgestellt wurde, die Verfügungsmacht hierüber aber beim Urheber verblieb, damit er nicht als nunmehr verdinglichte Person bzw. mit verdinglichten Aspekten seiner Person in die Herrschaftsgewalt anderer Personen geriet (wie eine Sache). Und so „verkauft" der Autor auch nicht sein Wissen oder sonstige immaterielle Güter, sondern gewährt dingliche Nutzungen (die Gebrauchsvorteile) an seinem dinglichen Urheberrecht, entweder unentgeltlich oder gegen Gebühr. Es handelt sich genau nicht um einen, seinem Wesen nach immer relativen Vertrag zur Wertrealisation, sondern um eine Bestimmung (Lizenz), die „absolut" jedem gegenüber gilt. Der in diesem Zusammenhang oft verwendete Begriff der „Informationsrente", so auch

Lohoff[18], ist insoweit durchaus treffend, wenn er auch den Aspekt der Verwendung des Geschaffenen in vom Verfasser nicht intendierten Zusammenhängen übersieht. Vielleicht ist daraus erklärlich, dass er zwischenzeitlich ins Lager der Copyleft-Befürworter übergewechselt ist und seine Texte unter dieser Lizenz auf der Krisis-Homepage zur Verfügung stellt – nachdem er allerdings seine exklusive Verfügungsmacht zuvor dazu genutzt hat, seine „Rentenforderung" bei einem dritten Presseorgan zu realisieren. Letzeres ist ihm allerdings nicht vorzuwerfen, denn die „Vermittlung im Falschen" gewährt ihm keine andere Möglichkeit sein Leben zu reproduzieren, wenn Theorieproduktion die Beschränkungen der reinen „Freizeitbeschäftigung" sprengen will.

Nach alledem muss für Copyleft als „emanzipatorische Praxis" folgendes konstatiert werden: Der hinter Copyleft stehende Entwurf bildet die Struktur der gesellschaftliche Vermittlung im Wertverhältnis lediglich nach.

Er trägt utopische Züge, indem er die inter-individuelle Vermittlung schlicht durchstreicht und sie als bloß nachgelagerten Topos einer „objektiven", immer schon gegebenen menschlichen Vermittlung im Verhältnis zur „Natur" bestimmt. Dazu werden dem Individuum – streng wissenschaftlich, versteht sich – ontologische Eigenschaften zugewiesen, die ihn als „homo procreans" (produzierender Mensch) karikieren und seine übrige reproduktive Gesellschaftlichkeit ins Reich der Natur bzw. ins Private verweist. Inter-individuelle Vermittlung hingegen „ist stets vermittelt (unvermittelte Interdependenz ist ein Widerspruch in sich). Was eine Gesellschaft charakterisiert, ist der spezifische Charakter dieser Vermittlung".[19]

Das gesellschaftliche Verhältnis muss so weiterhin an den Produkten „kleben". Die Rechtsförmigkeit wird nicht als für das Wertverhältnis spezifische inter-individuelle Vermittlung erkannt, die daraus folgt, dass die produktive Tätigkeit im Verhältnis der Menschen zur Natur auch ihre Vermittlung untereinander nachgeordnet herstellt, die „Verfügungsmacht" über Sachen und dingliches Recht darüber hinaus transhistorisch und konkretistisch als bloße Gewalt bar jeden gesellschaftlichen Inhalts gefasst.

Die Ersetzung des Begriffspaares Arbeit (individuell) und Wert (gesamtgesellschaftliches Verhältnis) durch Selbstentfaltung (individuell) und Produktivkraftentwicklung (gesamtgesellschaftliches Verhältnis) wird strukturell ähnliche Widersprüche hervorbringen wie die gegenwärtige gesellschaftliche Form, weil das Individuum in seiner isolierten Position gegenüber einer selbstläufigen gesellschaftlichen Objektivität verbleibt und diese historisch-spezifische, durch die gesellschaftliche Vermittlung hergestellte, Gegensätzlichkeit als solche gar nicht erkannt, sondern als „natürliche menschliche Wesenseigenschaft" verabsolutiert wird. Von daher erschließt sich auch, warum es schon im Entwurf einen „kategorischen Imperativ" gibt, der die letzte Auffanglinie zur Vermeidung der bereits immanent angelegten Destruktionspotentiale markiert.

Damit wird auch die („magische") Wirkform zur Einflußnahme auf die fetischistische Projektion nicht als Konkretisierung eines gesellschaftlich objektivierten Gedankendings kritisiert, sondern als angeblich genialer juristischer „Hack" in ein trojanisches Pferd ideologisch umgedeutet, das die Wirkform mit gleichartiger Wirkform bekämpft. Wie vormals der böse Blick mit dem Amulett oder der Teufel mit dem Beelzebub, soll nun das Recht (Urheberrecht) mit dem vermeintlich wirksameren Recht (Urheberrecht unter Copyleft-Lizenz) bekämpft werden. Da dererlei Magie aber nur innerhalb einer jeweils bestimmten Gesellschaftlichkeit „funktioniert", mögen die Zauberblitze am Himmel wie Wetterleuchten zucken: Den Anfang einer neuen inter-individuellen Gegenvermittlung markieren sie nicht.

Diese Utopie einer Gesellschaft bleibt damit auch patriarchal, denn sie verweist menschliche Gesellschaftlichkeit jenseits der Produktion in die weiblich konnotierte „Natur". Hieraus mag sich auch der LeserIn erschließen, warum der gesamte Artikel nicht ohne Absicht in der „männlichen Form" verfasst wurde, denn weder in der „Copyleft-Theorie", noch in der Rechtstheorie wird eine Meta-Ebene der Erkenntnis auch nur ansatzweise in den Blick genommen (vgl. hierzu auch den Beitrag von Roswitha Scholz in dieser Ausgabe). Galt bisher „Der Wert ist der Mann", so wird dies im Copyleft-„Entwurf" in ein nicht minder objektivistisches und damit patriarchales „Die Produktivkraftentwicklung ist der Mann" umge„arbeitet". Wo nur „Mann" ist, muss es auch so benannt werden.

Der Aufruf zur „schenkweisen" Steigerung der Produktivkraft ist bestenfalls tautologisch, denn der einzelne Produzent wird auch im Wertverhältnis, wenn überhaupt, nur für die eigene Arbeitskraftverausgabung „entlohnt" bzw. über eine „Rente" aus dem Gesamtverhältnis versorgt. Die Produktivkraft selbst ist immer ein „freies" Geschenk an das Kapital und konstituiert sich „hinter dem Rücken" (Marx) der Produzenten als immanent notwendige Konkretisierung ihres gesellschaftlichen Gesamtverhältnisses, das sich ihrer Kontrolle als – ebenso notwendig – Vereinzelte entzieht.

Schließlich ist dieser Appell grob fahrlässig. Die Hingabe von Immaterialgütern, also dinglichen Rechten, durch Einzelne ohne das Vorhandensein oder die zumindest ansatzweise Begründung einer Gegenvermittlung, die die Reproduktion der Individuen wieder in die inter-individuelle Vermittlung „zurückholt", entkleidet solche Produzenten jeglicher Möglichkeit, ihr Überleben zu sichern. Die Aufgabe der wertförmigen „absoluten Verfügungsmacht" führt ohne manifestes gesellschaftliches Verhältnis, das Überlebensmittel auf Grund und vermittels anderer Beziehungen zuwendet, führt nicht nur in den bürgerlichen Tod (Insolvenz), sondern – bei fortschreitender Prekarisierung – womöglich direkt auf den Friedhof.

Es nützt nichts, wenn Copyleft das Pferd von hinten aufzäumt. Es läuft nämlich gerade deshalb direkt in die Wüste. La, la...

Anmerkungen

1 Stefan Meretz auf coforum.de/index.php4 Selbstentfaltung

2 Klaus Holzkamp 1927-1995, zusammen mit Ute Osterkamp Begründer der „Kritischen Psychologie"; zur hier diskutierten Lesart vgl. Stefan Meretz „Produktivkraftentwicklung und Subjektivität. Vom eindimensionalen Menschen zur unbeschränkt entfalteten Individualität" auf www.kritische-informatik.de/pksubj.htm

3 Michel Foucault, „Dispositive der Macht", Berlin 1978, S. 47

4 Vgl. für viele andere: Moishe Postone, Time, Labor and Social Domination, Cambridge University Press 1996, S. 222, S. 229; Claus Peter Ortlieb, „Bewusstlose Objektivität", auf exit-online.org/html/autoren.php. Zur Kritik der Sichtweise der Copyleft-Theorie bedarf es insoweit eines eigenen Artikels, der sicherlich in einer der nächsten Exit-Ausgaben erscheinen wird.

5 Stefan Meretz, aaO

6 Michel Foucault „La philosopie analytique de la politique", zitiert nach Thomas Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft, Hamburg 1997, S. 363.

7 Stefan Meretz, Streifzüge 01/2004, „What's copyleft?", S. 11

8 Stefan Meretz, aaO

9 Stefan Meretz, aaO

10 Stefan Meretz, aaO

11 Z.B. Karl Kroeschell „Deutsche Rechtsgeschichte", Hamburg 1972, S. 267f.

12 Vgl. z.B. William Naphy u. Andrew Spicer „The Black Death. A history of plagues 1345-1375"

13 Vgl. z.B. Karl Kroeschell „Deutsche Rechtsgeschichte" Bd. 2, S. 10ff

12 Stefan Meretz, aaO

14 Unter dem Begriff „Brötchenproblem" wird in den diversen Diskussionszirkeln der Copyleft-Befürworter die nach wie vor ungeklärte Fragen des „Umschlags" in stofflichen Reichtum debattiert.

15 Zur Kodifizierungsbewegung im 19. Jahrhundert vgl. insbesondere die Schriften von Friedrich Carl von Savigny

16 Schulze „Urheberrecht", 5. Aufl., S. 26

17 Carl Friedrich von Savigny, Obligationenrecht I, S. 4 (liegt nur antiquarisch und beschädigt vor, so dass Erscheinungsjahr und Auflage nicht angegeben werden können).

18 Ernst Lohhoff in Streifzüge 3/2002 „Die Ware im Zeitalter ihrer arbeitslosen Reproduzierbarkeit – Zur politischen Ökonomie des Informationskapitalismus".

Frank Rentschler

DER ZWANG ZUR SELBSTUNTERWERFUNG

Fordern und Fördern im aktivierenden Staat

„Arbeitslose werden zur Selbstunterwerfung gezwungen." So titelte am 11.9.2003 die Saarbrücker Zeitung. Die Schlagzeile bezog sich auf die Analyse der rechtlichen Wirkungen des vierten Gesetzes für moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt, die in einem Aufsatz der juristischen Fachzeitschrift „Informationen zum Arbeitslosen- und Sozialhilferecht" (kurz: INFO-ALSO) vorgenommen wird. Der Verfasser des Textes, der Richter am Bundesverwaltungsgericht Professor Uwe Berlit, sieht in dem Gesetz einen vollständigen Bruch mit bisherigen Rechtsauffassungen. Dieser tangiert für ihn nicht nur das Sozialrecht, sondern läuft auf eine Preisgabe von Grundsätzen des liberalen Rechtsstaates hinaus. Der Staat entledige sich gegenüber einer bestimmten Gruppe vollständig von der Verpflichtung, persönliche Rechte verbindlich zu gewähren, nehme dieser daher die Möglichkeit, sich gegenüber dem Staat darauf zu berufen, auf deren Einhaltung zu drängen und ggf. sogar gegen den Staat zu klagen. Er schaffe damit rechtlose Untertanen, über die er bedingungslos verfügen könne, ohne auf deren Willen Rücksicht nehmen zu müssen. Vielmehr werde vorauseilender Gehorsam sogar zur Voraussetzung, damit der Staat diesen entrechteten Menschen die sozialen Existenzgrundlagen nicht vollständig entzieht, wobei selbst diese Unterwürfigkeit keine Garantie biete, dass es nicht doch dazu kommt. Denn nahezu alles ist zukünftig eine Ermessensentscheidung der neuen „Fallmanager" des Arbeitsamtes, von deren Wohlwollen die Gewährung minimalster Rechte abhängt, da sie nicht mehr als rechtsverbindliche Ansprüche existieren, somit auch vor Gerichten nicht einklagbar sind.

Wer den Artikel von Berlit liest, dem wird klar, dass das, was in einer breiteren Öffentlichkeit über Hartz 4 berichtet wird, mit dem Kern des Gesetzes nichts zu tun hat. Im Gegensatz zu dem Redakteur der Saarbrücker Zeitung haben sich seine KollegInnen in anderen Redaktionen offensichtlich nicht die Mühe gemacht, fachkundige Stellungnahmen zu dem Gesetzentwurf einzuholen, der inzwischen mit geringfügigen Änderungen beschlossen wurde. Sie haben statt dessen nur die offiziellen Verlautbarungen von Regierungsseite abgedruckt, die in der orwellschen Neusprache abgehalten sind, die für die Philosophie der neuen Mitte kennzeichnend ist. Auf diese Philosophie wird später noch ausführlicher einzugehen sein.

Dies wird auch in Abgrenzung zu Berlit passieren, der der orwellschen Neusprache teilweise selber aufsitzt. Dort wo er die Ebene des reinen Gesetzestextes verläßt, kommt er zu tiefgreifenden Fehleinschätzungen bezüglich der Intentionen des Gesetzes. Er verkennt, dass dieses die perfekte juristische Umsetzung des Grundsatz des „Forderns und Förderns" ist. Dieser Grundsatz ist in den ersten Paragraphen nicht nur festgeschrieben, alle folgenden Ausführungen bauen konsequent darauf auf, so dass das Gesetz eine bemerkenswerte Stringenz aufweist. Berlit suggeriert jedoch, dass unter Berufung auf diesen Grundsatz eine immanente Kritik des Gesetzes möglich wäre, weil dieser gerade nicht die totale Entrechtung impliziere, sondern in der Tradition der Hilfe zur Selbsthilfe formuliert sei. Damit fällt er allerdings auf die Propaganda der AnhängerInnen des „Forderns und Förderns" herein. Deren Argumentationsstrategie kann sehr gut an einem Text von Fretschner/Hilbert/Stöbe-Blossey gezeigt werden. Sie suggerieren, dass „Fordern und Fördern" in der Tradition sozialpädagogischer Konzepte mit emanzipatorischem Anspruch stehe, die ein selbstbewusstes Artikulieren der eigenen Bedürfnisse erlauben, und es ermöglichen sollten, trotz möglicher Konflikte diese aktiv einzufordern. In sozialen Bewegungen wurde dieser Grundgedanke der „Hilfe zur Selbsthilfe" später zum Konzept des „Empowerment" weiterentwickelt und zur Grundlage von kollektiven Selbstorganisationskonzepten gemacht. Die genannten AutorInnen benutzen nun die aus dieser Tradition stammenden Begriffe, deuten sie aber auf eine Weise um, dass sich ihr Bedeutungsgehalt in das Gegenteil verkehrt und die Androhung von erheblichen Sanktionen durch den Staat zur Voraussetzung erklärt werden kann, damit die Bedrohten selbstbestimmt handeln lernen.

Ausgehend von der Bedeutungsverschiebung von Begriffen (Hilfe zur Selbsthilfe; Empowerment, Lebenslanges Lernen) aus ehemals emanzipatorischen pädagogischen Konzepten und Bewegungsansätzen, so wie deren Umarbeitung zum Prinzip des „Forderns und Förderns", will ich in diesem Artikel die dieser Umarbeitung zu Grunde liegende Philosophie der neuen Mitte entschlüsseln, die in bewusster Abgrenzung zu Vorstellungen formuliert wird, wie sie für den alten Sozialstaat prägend waren. Die Abkehr vom alten Staatsverständnis soll den Umbau des Staates zu einem aktivierenden ermöglichen. Dieser soll einer DienstbotInnengesellschaft zum Durchbruch verhelfen, die vor allem die Vererewigung. des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses zur Grundlage hat, das gleichzeitig jedoch flexibilisiert werden soll. Zu zeigen sein wird, dass die Philosophie der neuen Mitte die kulturellen, institutionellen und auch rechtlichen Grundlagen des alten Sozialstaats genau an den Punkten untergräbt, die die Herausbildung einer emanzipatorischen Alternative erleichtern würden. Anstatt der repressiven Momente des alten Sozialstaats werden deren Beschränkungen beseitigt. Insofern haben auch diejenigen, die eine emanzipatorische Vergesellschaftungs- und Reproduktionsform jenseits von Markt und Staat anstreben, gute Gründe, sich dem

weiteren Umbau des bisherigen Staates zu widersetzen. Dafür hat auch Robert Kurz in einem Aufsatz mit dem Titel „Gegenrealismus" jüngst plädiert. Ein solcher muss sich seiner Ansicht nach entzünden an der Kritik der Philosophie der neuen Mitte und den daraus abgeleiteten Konsequenzen. Er muss sich praktisch manifestieren an den Punkten, an denen sich die Folgen der Verwirklichung dieser Philosophie zeigen. „Die herrschende Definitionsmacht über die Realität könnte durch einen sozialen Gegenrealismus durchaus gebrochen werden. So wäre eine umfassende Großkampagne gegen das Projekt des Billiglohns weitaus mehr als bloß Sozialpolitik in den Grenzen der politischen Arithmetik, nämlich ein Kulturkampf, die Offensive für ein elementares zivilisatorisches Niveau. Eine solche Gegen-Realpolitik, die unerbittlich allen Verästelungen, Feinheiten und Gemeinheiten der repressiven Arbeits- und Sozialverwaltung nachgeht, hätte Chancen auf Massenwirksamkeit." (Kurz 2002: 37). Kurz sieht als Ziel eines solchen Gegenrealismus auch den Kampf gegen die Abwicklung öffentlicher Versorgungseinrichtungen und Dienste durch Privatisierung, Umgestaltung nach betriebswirtschaftlicher Effizienzlogik (ausführlich dazu: Felder 2002) oder schlichtes finanzielles Ausbluten. Was er freilich nicht im Blick hat, ist deren Aufrechterhaltung durch einen Zwangsdienst, was ein wesentliches Ziel der derzeitigen Reformen ist und sich unmittelbar aus dem Prinzip des „Forderns und Förderns" ergibt: „Selbst unter Ökonomen, die ansonsten ständig die Privatisierung der staatlichen Aufgaben und den Abbau von AB-Maßnahmen fordern, erfreut sich die Gemeinnützige Arbeit als hoheitliche Aufgabe großer Beliebtheit, weil sie ohne Lohnkosten und ohne Beachtung von Arbeitsrechten die billige Erledigung einfacher öffentlicher und gesellschaftlich nützlicher Dienstleistungen zum ‚Sozialhilfetarif' zulässt." (Spindler 2003: 13).

Der neue staatliche Zwangsdienst

Die Ausdehnung dieses Zwangsdienstes ist aber in viel größerem Ausmaß geplant, als dies Spindler im Blick hat. Selbst personenbezogene Dienste sollen entsprechend dem bisherigen Zivildienst umgestaltet werden, dessen Abschaffung Mittel für die Arbeitsförderung freisetzen würde. Auf Grundlage des schon erwähnten Gesetzes hat der Nürnberger Professor Hermann Scherl dazu Überlegungen angestellt. Er geht dabei auch auf das Argument ein, dass die Verrichtung personenbezogener Dienstleistungen ein Ausmaß an persönlicher Identifikation mit der Tätigkeit verlange, das sich allein durch ökonomischen Druck oder unmittelbaren Zwang nicht herstellen lasse. Er verweist jedoch darauf, dass dieses Problem auf Grundlage des Prinzips des „Förderns und Forderns" gelöst werden könne. Folgende institutionelle Ausgestaltung auf der Grundlage dieses Prinzips stellt er sich vor: „Dabei könnte man ähnlich wie bei der bisherigen Zivildienstpraxis verfahren,

bei der wehrpflichtige Kriegsdienstverweigerer grundsätzlich zu einem zivilen Wehrersatzdienst verpflichtet werden, bezüglich der Art der Tätigkeit aber etliche Wahlmöglichkeiten haben, z.B. ob sie in der Altenpflege, in Fahrdiensten oder Hausmeisterhilfsdiensten tätig werden wollen. Zugleich haben dabei auch die Träger der Zivildienstplätze Möglichkeiten der Personalauswahl. Die Verteilung der zu gemeinnütziger Arbeit heranzuziehenden Hilfeempfänger auf einzelne Arbeitsgelegenheiten könnte durch besondere lokale Agenturen erfolgen, die neben bisherigen Zivildienstplätzen noch über viele weitere Arbeitsgelegenheiten verfügen sollten, z.B. im kommunalen Bereich für Straßenreinigung und Parkpflege, für die Pflege und Bewachung von Kinderspielplätzen oder für Helferdienste in Kindergärten und Jugendheimen. Tätigkeiten, die nur mit einer inneren Bereitschaft zur Mitarbeit befriedigend erledigt werden können und/oder besondere charakterliche Anforderungen an die Persönlichkeit der Ausübenden stellen – wie z.B. Helferdienste in der Altenpflege – sollten nur als ‚Wahlbereich' angeboten werden, wobei auch die ‚Arbeitgeber' unter den Bewerbern auswählen können. Daneben sollte es für einen „Zuweisungsbereich" auch hinreichend viele Arbeitsgelegenheiten geben, bei denen es weniger auf die Motivation der Dienstverpflichteten ankommt, bei denen die pflichtgemäße Ausführung der Arbeit leicht zu kontrollieren ist und bei denen dementsprechend auch Pflichtverletzungen leicht sanktioniert werden könnten, etwa durch Abmahnungen und äußerstenfalls durch Leistungskürzungen. Wer nicht im ‚Wahlbereich' arbeiten will oder dort nicht angenommen oder wieder entlassen wird, müsste zu sonstigen Arbeiten im ‚Zuweisungsbereich' zugeteilt werden. Die Möglichkeit, durch Unwilligkeit, fortgesetzte mangelhafte Arbeitsleistung oder häufige Fehlzeiten aus der Dienstverpflichtung ohne Leistungskürzung entlassen zu werden, sollte ausgeschlossen werden." (Scherl 2004: 6)

An anderer Stelle weist Scherl daraufhin, dass dieses Konzept selbstverständlich mit „Regiekosten" verbunden sei: „Zweifellos ergäben sich für die erforderlichen zusätzlichen Gelegenheiten zu gemeinnütziger Arbeit im ‚Zuweisungsbereich' auch zusätzliche Regiekosten bei den dazu prädestinierten kommunalen Trägern, für die Bereitstellung von Arbeitsmitteln und insbesondere für die Anleitung und Beaufsichtigung bei der Arbeit. Weil gerade im Zuweisungsbereich vielfach mit Widerwillen von Dienstverpflichteten und deshalb mit disziplinarischen Schwierigkeiten sowie eventuell auch mit häufigen ärztlich attestierten Krankmeldungen zu rechnen wäre , könnte eine konsequente Durchsetzung der Arbeitspflicht teilweise sehr schwierig und aufwendig sein. Der Aufwand für die ‚Personalführung' könnte dabei in manchen Fällen den unmittelbaren Wert der Arbeitsleistung weit übersteigen. Für die Gesamtheit der gemeinnützigen Arbeiten im Zuteilungs- und Wahlbereich wäre aber dennoch zu erwarten, dass der gesellschaftliche Nutzen der verrichteten Arbeiten die dafür einzusetzenden Regiekosten weit übersteigt."(ebd: 10)

Zu glauben, dass dies die Meinung eines Einzelgängers ist, wäre verfehlt. Lange

vor Scherl haben Oskar Lafontaine und Christa Müller offen für einen staatlichen Zwangsdienst plädiert. Obwohl sie gerne als Traditionalisten hingestellt werden, sind sie nichts anderes als linke Vertreter des „Förderns und Forderns". Diese gehen nicht davon aus, dass dieses Prinzip grundlegend und vernichtend kritisiert werden muss, sondern dass es um eine „aktive Arbeitsmarktpolitik" ergänzt werden müsse. Zwar wollen die Autoren im Gegensatz zu Scherl die staatlichen Arbeitsplätze nicht aus den Mitteln des Zivildienstes finanzieren. Sie haben eher Lohnkostenzuschüsse für einen Niedriglohnsektor im Visier. Die Arbeitsplätze, die sie damit zu schaffen hoffen, müssten unbedingt angenommen werden. Ansonsten wird der Staat fordern und fördern. „Übernimmt der Staat die Verantwortung dafür, dass jeder Bürger sein Recht auf Arbeit einlösen kann, indem er für Vollbeschäftigung sorgt, muss dem Staat zugestanden werden, diejenigen Bürger zur Arbeit zu verpflichten, die zwar von der Gesellschaft leben, ihr aber ihre Leistung verweigern wollen." (Lafontaine/Müller 1998: 321)

Um dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, müssten einige Grundsätze des alten Sozialstaats verteidigt, wieder zur Geltung gebracht oder gar verstärkt werden. Es wäre dies der Anspruch auf bedarfsdeckende Leistungen, auch ohne dafür arbeiten zu müssen. Solange sich die Gesellschaftsmitglieder noch mittels des Geldes auf ihren gemeinsamen Reproduktionzusammenhang beziehen, daher Arbeitskraft gekauft wird, müssen diejenigen, die durch den Verkauf der Arbeitskraft ihre Reproduktionsbedingungen zu verbessern versuchen, sich auf rechtliche Standards berufen und diese gegebenenfalls einklagen können, die nicht nur der Ausbeutung deutliche Grenzen setzen, sondern auch als Persönlichkeitsrechte formuliert sind. Der Staat ist darauf zu verpflichten, sich um die Durchsetzung dieser Rechte zu bemühen. Das bedeutet umgekehrt, dass ihm nicht zugestanden werden kann, die Menschen in seinem Einflußgebiet zu staatlicher Zwangsarbeit zu verpflichten. All das hat noch überhaupt nichts mit einer alternativen Reproduktion jenseits von Markt und Staat zu tun, würde aber die Bedingungen zu deren Herausbildung verbessern und dem Grundsatz des „Forderns und Förderns" diametral entgegenstehen. Nach Maßgabe des neuen Gesetzes wären diese Ansprüche illegal. Es kommt freilich momentan nicht darauf an, für deren Legalisierung zu kämpfen und alternative Politik zu betreiben. Die Kräfte sind darauf zu konzentrieren zu verhindern, dass das, was jetzt legal ist, umgesetzt wird. Ein solcher anti-politischer Kampf schließt aber nicht aus, Forderungen an den Staat zu stellen und Rechte zu verlangen, die einklagbar sind.

Verharmlosungen der Realität

Um die derzeitigen Reformvorhaben einschätzen zu können und zu wissen, wogegen sich der Widerstand konkret richten muss, ist es notwendig, die in der

Öffentlichkeit kursierenden verharmlosenden Darstellungen zu widerlegen. Die normalen ZeitungsleserInnen erfahren etwa folgendes über die Reformen: Im Zuge der Zusammenlegung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe müssen viele Bezieher teilweise erhebliche Leistungskürzungen hinnehmen und beziehen nur noch eine Stütze auf dem Niveau der bisherigen Sozialhilfe. Gleichzeitig werden die Kriterien für zumutbare Arbeit verschärft, so dass sie jede angebotene Arbeit annehmen müssen. Die Ablehnung eines Angebots soll schneller und schärfer von der Behörde sanktioniert werden. Gleichzeitig soll jedoch die Betreuung der Arbeitslosen intensiviert werden. Die Regierung suggeriert, dass die Mischung aus Leistungskürzungen, schärferen Sanktionsmöglichkeiten und besserer Betreuung die Vermittlungschancen erhöhen wird und dass deshalb das Gesetz für alle Arbeitswilligen Verbesserung bringe und nur die Arbeitsunwilligen Nachteile zu befürchten hätten. Das würde sich aus dem Grundsatz des „Forderns und Förderns" ergeben.

Nun gäbe allein diese Darstellung schon genügend Anlaß zur Kritik. Insbesondere der Arbeitszwang müsste im Mittelpunkt stehen. Allerdings wird dessen Zentralität in der Darstellung gar nicht sichtbar, so dass, bezogen darauf, seine zentrale Bedeutung leicht geleugnet werden könnte. Folgende Argumentation ist häufig auch bei linken Kritikern des Gesetzes zu hören: Kostensenkung, Verschärfung der Zumutbarkeitskriterien und bessere Betreuung werden auch nicht mehr Jobs hervorbringen, daher können auch nicht wesentlich mehr Menschen zur Annahme einer ihnen nicht genehmen Arbeit gezwungen werden, da sie arbeitslos bleiben. Letztendlich reduziert sich daher der rechtliche Effekt des Gesetzes auf eine simple Leistungskürzung, die zwar erheblich ausfalle, aber noch keine existenzbedrohende Dimension annehme. Hartz 4 stünde dann in der Kontinuität bisheriger Kürzungsrunden. Berlit räumt mit dieser Verharmlosung jedoch grundlegend auf.

Im ersten Teil seines Aufsatzes beschäftigt er sich mit der Höhe des neuen ALG II und stellt fest, dass dessen Niveau unter der bisherigen Sozialhilfe liegt. Bezüglich der Regelleistung ist es daran orientiert, diese ist jedoch schon bei der alten Sozialhilfe als nicht bedarfsdeckend kritisiert worden (vgl. Biehn/Jäger 2003)). Der zu niedrige Grundsatz konnte aber oft noch durch auf die besondere Lebenssituation bezogene Beihilfen aufgestockt werden, die freilich gesondert beantragt werden mussten, eine stärkere Offenlegung der persönlichen Verhältnisse gegenüber dem Mitarbeiter des Sozialamts erforderten und diesem einen großen Ermessenspielraum bezüglich der Gewährung zusätzlicher Leistungen ließen, der allerdings in der Praxis immer seltener entsprechend § 2 des SGB I „möglichst weitgehend" zu Gunsten des Antragstellers genutzt wurde. Doch trotz dieser Hindernisse ist es nach dem noch bis zum 1. Januar 2005 gültigen BSHG nicht grundsätzlich ausgeschlossen, eine bedarfsdeckende Leistung zu erhalten, wobei allerdings „viele Ansprüche erst nach dem Widerspruch der Betroffenen

gegen einen ablehnenden Bescheid oder vor den Verwaltungsgerichten durchgesetzt werden" (Biehn/Jäger 2003:35). Dies nach dem neuen SGB II zu versuchen, wäre ein hoffnungsloses Unterfangen. Denn die Grundsätze des alten BSHG, wonach die Leistung bedarfsdeckend sein muss, bei der Ermittlung des Bedarfs die individuelle Lage zu berücksichtigen ist, somit der Regelsatz im Einzelfall um erheblich Zuzahlungen ergänzt werden kann, entfallen mit der Pauschalierung des neuen ALG II. Mehr als die für die meisten kaum bedarfsdeckenden 345 Euro sind grundsätzlich nicht möglich, wobei dieser ohnehin zu geringe Betrag durch Veränderung der Vermögensanrechnungsvorschriften per Verwaltungsordnung des Finanzamts bei entsprechender Kassenlage jederzeit gekürzt werden kann. Zusätzlich zu dem Regelsatz kommt noch ein Wohngeldzuschuss, dessen Höhe aber noch nicht feststeht. Fest steht nur, dass die Kommunen für dessen Auszahlung zuständig sind, er bei deren maroder Finanzlage nicht sehr hoch ausfallen kann, und einige BürgermeisterInnen sich womöglich mit dem Vorschlag des hessischen Ministerprädidenten Koch anfreunden könnten, ihn auf 50 Euro für Sammelunterkünfte zu beschränken. Doch selbst wenn es nicht so hart kommt, rechtsverbindlich ist, dass ein Umzug künftig vom AA genehmigt sein muss. Dagegen ist die neue Regelleistung keineswegs rechtsverbindlich. Auch ist der Begriff Regelleistung irreführend, da er erstens suggeriert, dass alle, die Leistung erhalten, sie in voller Höhe ausbezahlt bekommen. Es sind jedoch vielfältige Abweichungen nach unten möglich, die von den AntragstellerInnen auch abverlangt werden sollen. Nach dem Gesetz sind erwerbsfähige Hilfebedürftige aufgefordert, alles zu tun, um ihre Hilfebedürftigkeit zu beenden oder zu verringern. Der Nachweis diesbezüglicher Bemühungen ist Voraussetzung, um überhaupt eine Chance auf Unterstützung zu haben. Die Leistung ist von ihrem Grundgedanken her als Ergänzung zu nicht existenzsichernden Arbeitsgelegenheiten gedacht, hat nicht mehr die Grundsicherungsfunktion der alten Sozialhilfe, bestimmt daher auch keine Lohnuntergrenze. Als rechtsverbindlicher Anspruch existiert sie prinzipiell nicht. Rechtsgenerierend wirkt erst der Abschluss eines Eingliederungsvertrages, in dem bisherige Bemühungen um Arbeitsaufnahme dokumentiert und zukünftige festgeschrieben werden sollen. Diese Rechtskonstruktion soll gleich noch ausführlicher abgehandelt werden. Zunächst geht es um den Grundsatz, nach welchem nach dem neuen SGB II überhaupt noch Leistungen gewährt werden. Dabei soll klar werden, dass die euphemistisch als Zusammenlegung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe apostrophierte Leistung ALG II weder mit der alten Arbeitslosenhilfe noch mit der alten Sozialhilfe noch all zu viel gemein hat. Es handelt sich um etwas grundlegend Neues. Die alte Sozialhilfe orientierte sich am Grundsatz der Bedürftigkeit, die durch Offenlegung der Vermögensverhältnisse dargelegt werden sollte. Sie war dem Charakter nach Hilfe zum Lebensunterhalt. Die Arbeitslosenhilfe war eine steuerlich finanzierte Versicherungsleistung, die im Schadensfall fällig wurde. Dieser trat ein, wenn durch Arbeitslosigkeit kein

Einkommen mehr erzielt wurde. Ihre Höhe orientierte sich an früheren Beitragszahlungen und damit am vorherigen Gehalt. Sie war vom Charakter her eine abgestufte (im Verhältnis zu Leistungshöhe und Vermögensanrechnung beim Arbeitslosengeld) Lohnersatzleistung für frühere Beitragszahler, die länger arbeitslos sind.

Demgegenüber hat das neue ALG II den Charakter einer Bewährungshilfe. Es ist eine Unterstützungsleistung zur Beseitigung des Schadens, für dessen Eintreten die Hilfesuchenden selber verantwortlich gemacht werden. Deshalb bekommen sie die Leistung auch nicht zwangsläufig im Schadensfall. Sie bekommen sie nur bei guter Prognose und verschärften Bewährungsauflagen, wobei der Verstoß dagegen den Verlust der Leistung nach sich ziehen kann. Voraussetzung, um sie überhaupt zu erhalten, ist, dass sie sich erkennbar ihrer Schuld bewusst sind und sich deutlich sichtbar bemühen sich zu bessern, wobei sie den Beweis eigentlich nur durch Beseitigung des Schadens, durch eine Arbeitsaufnahme, erbringen können. Finanzielle Unterstützung erhalten sie also nur, wenn sie ihre BewährungshelferInnen überzeugen können, dass die Geldzahlung nicht all zu hoch ausfällt und bald nicht mehr benötigt wird. Über die Hilfegewährung entscheiden zukünftig allein die FallmanagerInnen beim Arbeitsamt. Diese orientieren sich zwar auch noch an formalen Kriterien (die insbesondere die Überprüfung anrechenbaren Vermögens betreffen), vor allem aber an der Einschätzung des Wohlverhaltens der AntragstellerInnen. Nur wenn sie überzeugt sind, dass die AntragstellerInnen eingliederungsfähig und willig sind, werden die FallmanagerInnen einen Vertrag abschließen.

Es ist offensichtlich, dass die damals nur sehr eingeschränkt rechtsgültige Interpretation der Sozialhilfe als „zweite Chance", die der bayerische Ministerpräsident Stoiber angestellt hat, inzwischen voll rechtswirksam ist. Dass Arbeitslose den rechtlichen Status von Kriminellen haben, die durch ihr Wohlverhalten nachweisen müssen, dass sie resozialisierbar sind, wurde schon lange vor dem Gesetz in der Bezeichnung für bestimmte Maßnahmen deutlich, die auch nach der alten Rechtslage schon an Arbeitslosen vollzogen werden konnten. Zu einer häufig eingesetzten Maßnahme gehörte das Profiling. Die Juristin Helga Spindler hat darauf hingewiesen, dass dieser Begriff ursprünglich aus der Kriminalistik stammte. Er bezog sich auf die Erstellung eines TäterInnenprofils, das es erleichtern sollte, VerbrecherInnen zu erkennen und dingfest zu machen. Wie diese Verbrechensbekämpfung im Kontext der Arbeitsverwaltung aussieht, wird später noch beschrieben werden.

Das Verbrechen der Hilfesuchenden besteht allerdings nicht nur darin, dass sie arbeitslos geworden sind. Es besteht vor allem darin, dass sie arbeitslos geworden sind, obwohl sie es sich nicht leisten können, da sie keine Einkünfte haben, die es ihnen erlauben, den Lebensunterhalt ohne Arbeit zu bestreiten. Das Verbrechen besteht darin, dass sie Transferleistungen vom Staat beziehen

wollen. Entsprechend dem Verständnis von Solidarität in der Philosophie der neuen Mitte verhalten sie sich dadurch unsolidarisch. Sie schädigen die Gemeinschaft der BürgerInnen, die zur Sicherung ihres Lebensunterhalts nicht auf den Staat angewiesen sind. Diese Bürger haben ein Anrecht darauf, dass der Staat sie vor solchen kriminellen Schädlingen schützt. Denn dafür zahlen sie schließlich Steuern und Sozialabgaben.

Allerdings sieht das neue Sozialrecht eine zweite Chance vor. Hier verknüpft sich dann die Logik der Kriminalitätsbekämpfung ganz eng mit Sozialpolitik. Das ist nicht völlig neu: „Sozialpolitik und Sozialarbeit unterliegen immer der Dialektik von Hilfe und Kontrolle. Es ist kein Zufall, dass beide Disziplinen zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus dem Polizeiwesen hervorgegangen sind. Am Anfang stand die präventive Aufstandsbekämpfung." (Hauer 2003: 26)

Neu ist nur, dass diese Logik mit emanzipatorischen sozialpädagogischen Konzepten als vereinbar dargestellt wird. Der Effekt diskursiver Verschiebungen und institutioneller Veränderungen ist, dass diese Konzepte in der Logik des „Fordern und Förderns" nicht einfach nur zurückgedrängt, sondern vollständig umgedreht werden. Angestrebt ist, dass die präventive Aufstandsbekämpfung nicht mehr nur durch eine Mischung von angedrohten Strafen bei fehlendem Wohlverhalten und Zugeständnissen bei entsprechenden Gehorsam erfolgen soll. Vielmehr ist eine totale Verinnerlichung des von außen auferlegten Zwangs verlangt. Es reicht nicht mehr aus, dass die Arbeitslosen das tun, was die Behörde von ihnen verlangt, sondern sie müssen den Eindruck erwecken, dass sie dies auch selber wollen und dies durch vorauseilenden Gehorsam unter Beweis stellen. Hilfe wird Hilfe zur Unterwürfigkeit, die der Stärkung der Selbstverantwortung dienen soll, wobei damit gemeint ist, auf die Unterstützung von anderen zu verzichten und insbesondere vom Staat möglichst wenig Leistungen zu beziehen. „Jeder und Jede ist verpflichtet, sich selbst zu helfen, durch jede Form von Eigeninitiative: durch Lohnarbeit jeder Art, durch Selbständigkeit, durch Selbstverwertung. Auch Erwerbslose und SozialhilfeempfängerInnen, RentnerInnen müssen sich letztendlich wie Arbeitskraftunternehmer verhalten. Eigenvorsorge und Eigenverantwortlichkeit treten an die Stelle gesellschaftlich kollektiver Solidarität."(Hauer 2003: 27)

Dies ist also mit „Fordern und Fördern" gemeint. Gefordert wird die bedingunglose Unterwürfigkeit, gefördert werden die Institutionen, die dem Arbeitslosen helfen sollen, diese unter Beweis zu stellen.

Ein neues Behördenmonster entsteht

Vordergründig sollen die Arbeitslosen die bedingungslose Unterwürfigkeit gegenüber dem Staat zum Ausdruck bringen. Dieser tritt ihnen allerdings in Gestalt

einer staatlichen Behörde entgegen, die sich zugleich als ein Personaldienstleister für den Arbeitsmarkt versteht. Auf diese eigenartige Konstruktion einer „private public partnership" werde ich immer wieder zurückkommen, weil die neue Bundesagentur für Arbeit der Prototyp einer Institution des aktivierenden Staates ist. Ihr Umbau ist auch tatsächlich nötig, da sonst die Anwendung des neuen Gesetzes nicht flächendeckend funktionieren wird. Allerdings sollten keine Hoffnungen darein gesetzt werden, dass sich der Umbau verzögert. (Freilich aus anderen Gründen, als den momentan in der Öffentlichkeit diskutierten.) So hat die stellvertretende DGB-Vorsitzende Engelen-Kefer befürchtet, dass die Leistungskürzungen pünktlich eintreten könnten, die bessere Betreuung aber nicht. Dadurch würden die Erwerbslosen doppelt hart getroffen. Rechtlich ist es aber so, dass es die Auszahlung der Leistung ohne die Zwangsbetreuung nach dem Gesetz eigentlich gar nicht geben kann. Die Betreuung, die in Gestalt von Erziehungsmaßnahmen und Prüfungen über die Erwerbslosen hereinbrechen wird, ist nämlich Voraussetzung, um zukünftig überhaupt noch finanzielle Unterstützung zu bekommen. Voraus geht eine „fordernde Beratung" (ausführlich dazu: Völker 2003), die allerdings den Charakter eines Verhörs hat und der Überprüfung der Unterwürfigkeit dient. Nur bei Bestehen der Prüfung gibt es Leistungen, wobei die Kriterien für das Bestehen die Prüfer selber festsetzen. Eine Behörde, die ohne diese Prozedur nur durch Überprüfung formaler Voraussetzungen anhand dafür einzureichender vorgeschriebener Dokumente Leistungen gewährt, wäre nicht im Sinne des neuen Gesetzes. Sie wäre allerdings wesentlich weniger repressiv für die Arbeitslosen, zumindest wenn ein rechtsverbindlicher Anspruch bestände und die Leistung bedarfsdeckend wäre.

Gerade dadurch, dass die Leistung nicht rechtsverbindlich gewährt wird, es aber auch nicht völlig ausgeschlossen ist, sie zu erhalten, entsteht der riesige derzeitige Personalbedarf der Bundesagentur, der auch erhebliche Kosten nach sich zieht. Die Reformen dienen eben nicht primär der Kostensenkung, die Mittel sollen nur umgeschichtet werden: „Es geht unter der Leitlinie von ‚Fördern und Fordern' zunächst um den Abbau von Leistungsrechten, insbesondere von kalkulierbaren, einklagbaren Geldleistungsansprüchen zur Existenzsicherung. Darüber hinaus aber geht es ebenso um den Abbau von Abwehr- und Schutzrechten – und zwar nicht nur gegenüber staatlichen Eingriffen, sondern auch vor einer Übervorteilung durch Arbeitgeber. An die Stelle von Rechten treten der Ausbau von rechtlich weitgehend ungeschützten Arbeitsverhältnissen und die sog. neuen Sozialen Dienstleistungsangebote (Assessment, Profiling, Case-Management etc.), die den Einzelnen steuern und überwachen, sobald er Hilfe und materielle Unterstützung benötigt. Die Entwicklung führt weg von Rechten, hin zu nebulösen ‚Chancen', weg auch von Selbstachtung, Selbstbestimmung und Emanzipation, hin zu autoritären Fürsorgeangeboten, deren Ausgestaltung man sich durchaus etwas kosten läßt. Die Gelder werden nur umgeschichtet: weg vom

Individualanspruch, hin zu den Dienstleister/inne/n und Kontrolleur/inn/en." (Spindler 2003: 13)

Insofern sind die derzeitigen Debatten um die Verzögerung der Reform, die suggerieren, dass es auf technischer Ebene Schwierigkeiten mit dem Auszahlen der Leistung gebe, irreführend. Das Hauptproblem der Bundesanstalt ist, dass sie momentan nicht gewährleisten kann, dass die Prozeduren, die der Abschließung eines Eingliederungsvertrags vorangehen sollen, auch in Gang kommen. Das wird aber nur dazu führen, dass sie zunächst auf bestimmte Gruppen konzentriert werden, die nach dem Gesetz bevorzugt vermittelt werden sollen. Das ist durch die Rechtslage durchaus abgedeckt, da diese von einer bevorzugten Vermittlung von Jugendlichen und Alleinerziehenden ausgeht. Hier stellt sich aber die Frage, was mit „Vermittlung" gemeint ist. Gemeint ist die Beseitigung von Vermittlungshemmnissen, die in der Person des/der Hilfesuchenden gesehen werden. Diese werden als schuldhaftes Verhalten gedeutet, das für die Arbeitslosigkeit verantwortlich sei. Solche Vermittlungshemmnisse sind im Hartz-Bericht beschrieben worden. Die Defizite der Arbeitslosen werden dort aufgelistet. Entweder sie haben zu hohe Gehaltsansprüche oder sie sind nicht, unzureichend oder falsch qualifiziert bzw. zu unmobil und unflexibel, da sie Arbeitsplätze und Orte nicht schnell genug wechseln. Dem Einwand, dass dies bei der Diskrepanz zwischen Arbeitssuchenden und offenen Stellen wohl nicht der Hauptgrund für Arbeitslosigkeit sein könne, werden drei Argumente entgegengehalten. Erstens, dass viele, die als arbeitssuchend gemeldet sind, gar nicht arbeiten wollen, sondern dies nur angegeben haben, um Sozialleistungen zu beziehen. Diese „unechten Arbeitslosen" (Florian Gerster) gelte es, durch schärfere Überprüfung der Arbeitsbereitschaft zu erwischen und aus dem Leistungsbezug zu entfernen. Dafür gibt es den Begriff der „Verfolgungsbetreuung" (Ausführlicher dazu: Rentschler 2004). Zum zweiten müsse, wer eine Stelle haben wolle, sich diese selber schaffen, in dem er als „Unternehmer der eigenen Arbeitskraft" KundInnen ein Angebot mache. Die potentiellen ArbeitgeberInnen seien als KundInnen zu betrachten, die durch ein attraktives Angebot zusätzliche Investitionen tätigen würden, wenn sie durch Preis, Qualität und Umfang der Leistung überzeugt würden. Drittens schließlich sei der Verweis auf zu wenig Stellen Ausdruck von überzogenen Erwartungen bezüglich der Arbeit und daher keine Ursachenbeschreibung für Arbeitslosigkeit, sondern selber die Ursache. Durch die falsche Vorstellung, dass der Arbeitsplatz eine Stelle sein müsse, also ein auf eine gewisse Dauer angelegtes, existenzsichernd bezahltes und vertraglich geregeltes Arbeitsverhältnis, und nicht jede sich bietende Arbeitsgelegenheit darunter falle, würden riesige Beschäftigungsmöglichkeiten verschenkt. Im Prinzip der Stelle werde die Vorstellung von einem „Arbeitsverhältnis de luxe" festgeschrieben, das zukünftig nur noch für wenige extrem Hochqualifizierte in auf Informationsverarbeitung und High-Tech-Produkten spezialisierten international tätigen Unternehmen denkbar sei. (Ausführlich dazu:

Scheele: 2002) Wer darin nicht unterkomme, müsse von der Vorstellung Abstand nehmen, dass seine Arbeit unbedingt bezahlt, die Bezahlung existenzsichernd, die zu verrichtende Tätigkeit qualifiziert und das Beschäftigungsverhältnis von längerer Dauer sei. Im Begriff der Arbeitsgelegenheit ist diese Vorstellung inzwischen im Gesetz operationalisiert worden. Darunter fällt jede bezahlte Tätigkeit, die mindestens drei Stunden am Tag anfällt, also jeder Tagelöhnerjob.

Vor diesem Hintergrund ist noch einmal auf den neuen Doppelcharakter der Behörde einzugehen. Als staatliche Einrichtung betreibt sie Bewährungshilfe. Sie bietet denjenigen, die sich des Verbrechens der Arbeitslosigkeit schuldig gemacht haben, die Chance zu beweisen, dass sie alles tun werden, um den Schaden zu beheben. Sie müssen ihr gegenüber glaubhaft bekennen, dass sie alles tun werden, um ihre Nützlichkeit unter Beweis zu stellen, da sie sich im klaren darüber sind, dass die Gewährung minimalster Rechte davon abhängt, dass sie sich für die Gemeinschaft aufopfern.

Dass sie den Beweis nur durch Annahme jeder Arbeitsgelegenheit erbringen können, ergibt sich aus der zweiten Funktion der Behörde, die als Personaldienstleister auftritt. Sie ist ein besonderer Personaldienstleister, der ganz spezielle Arbeitskräfte im Angebot haben will. Sie sollen extrem billig, trotzdem hinreichend qualifiziert und außerdem überdurchschnittlich motiviert sein. Dem Personaldienstleister kommt die Aufgabe zu, die entsprechenden Personen aus dem Angebot zu selektieren, hinreichend zu kontrollieren und ihnen bei Bedarf die Unterstützung zu geben, die es ihnen erlaubt, KundInnen ein attraktives Angebot zu unterbreiten. Die KundInnen sollen sich sicher sein können, dass sie trotz geringer Bezahlung volle Einsatzbereitschaft erwarten können, und außer dieser minimalen Bezahlung keine weiteren Verpflichtungen eingehen. Außerdem können sie sich sicher sein, dass bei Unzufriedenheit mit der abgelieferten Arbeitsleistung die Behörde sofort tätig wird und äußerst repressiv gegenüber der Pflichtverletzung reagiert. Sie ist dann nämlich doppelt geschädigt. Einerseits in ihrem Image als Personaldienstleister, andererseits als hoheitliche Instanz, die kriminelles Verhalten verhindern soll.

Diejenigen, die die Sanktionen bei Verstoß gegen die Bewährungsauflagen zu erdulden haben, die also nicht alles getan haben, um für einen Kunden nützlich zu sein, müssen glaubhaft machen, dass sie die Strafe als gerecht empfinden, sich zukünftig bessern wollen. Es muss ersichtlich werden, dass sie wissen, dass sie von der Gemeinschaft nur anerkannt werden können, wenn sie ihr nützen. Die Gemeinschaft, das hat ihnen die Behörde klar zu machen, sind diejenigen, die die Arbeitsangebote annehmen. Für jede Nachfrage haben die Arbeitslosen daher dankbar zu sein. Denn sie gibt ihnen die Möglichkeit, sich zu bewähren.

Die Perfidie des Eingliederungsvertrags

Operatives Mittel der ganzen Geschichte ist der Eingliederungsvertrag, den Berlit besonders scharf kritisiert. Er beruht auf der Radikalisierung einer Rechtskonstruktion, die es schon im Job-AQTIV Gesetz gab. Schon mit diesem Gesetz waren die Mitwirkungspflichten extrem verschärft worden, setzten allerdings den alten Rechtsanspruch noch nicht völlig außer Kraft. Grundsätzlich war der Bezug der alten Sozialleistungen schon immer an Mitwirkungspflichten gebunden. Sie betrafen vor allem das Herbeibringen der erforderlichen Unterlagen, also den Nachweis früherer sozialversicherungspflichtiger Beschäftigung (Arbeitslosenhilfe), oder die Offenlegung der Vermögensverhältnisse (Sozialhilfe). Durch die Festschreibung nachgewiesener eigenständiger Bemühungen bei der Suche nach einem Arbeitsplatz wurden diese Bestimmungen verschärft. Die Bemühungen konnten je nach Anwendung des Gesetzes durch Herbeibringung von Bewerbungsschreiben (bzw. Absagen) bewiesen werden, wurden in der Regel aber ergänzt durch die verpflichtende Teilnahme an Feststellungs- und Trainingsmaßnahmen, in denen neben den üblichen ausgedehnten Übungen zur Lebenslaufoptimierung in Coaching, Gesprächen oder Assessment-Center-Spielchen die Einstellungen der Zwangsverpflichteten überprüft und Beurteilungen an die Arbeitsämter geschrieben wurden. Das Ergebnis eines solchen „Profilings" sah dann in der Regel so aus, wie es in einem Mitteilungsbogen an das Arbeitsamt, der bei einem sogenannten „assistierten Bewerbungstraining" bei der PEBG (ein vom Arbeitsamt beauftragtes privates Strafvollzugsunternehmen, das sich in der orwellschen Neusprache „Personalentwicklungs und Betreuungsgesellschaft" nennt) erstellt wurde, zu lesen ist. „TN sucht Teilzeittätigkeit ausschließlich als Bürokauffrau. Die Angebote der PEBG, Bewerbungsangebote mit PC und Internet zu bearbeiten, wurden genutzt. TN lehnt trotz mehrfachem Hinweis auf Zeitarbeitsfirmen diese ab, weshalb diverse Bewerbungsaufträge nicht genutzt wurden. TN hat als gelernte Bürokauffrau eine unzusammenhängende Berufspraxis von 15 Monaten, welche 14 Monate zurückliegt, woran bisher eine Arbeitsaufnahme gescheitert ist. TN gibt an, ausschließlich in Darmstadt, Weiterstadt und Pfungstadt tätig werden zu möchten, weshalb weitere Bewerbungsaufträge ungenutzt blieben. TN verfügt über gute PC-Kenntnisse, ist in der Lage, Stellenangebote über Jobbörsen zu recherchieren, hat eine gute Auffassungsgabe und arbeitet eigenständig. In der Einstellung zu anderen Tätigkeiten, wie z. B. Lager- und Produktionsarbeiten, muss eine größere Bereitschaft gezeigt werden, sich für diese Tätigkeiten zu bewerben und ev. langfristig auch als dauerhafte Alternative zu sehen."

Da haben wir die Bestätigung für die brillante Analyse im Hartzbericht. Die Teilnehmerin ist arbeitslos, weil sie nicht an jedem beliebigen Ort arbeiten will, hat dazu auch noch zu hohe Gehaltsansprüche und will deshalb nicht bei Zeitarbeitsfirmen arbeiten und sucht außerdem noch eine Stelle entsprechend ihrer

Qualifikation, anstatt sich für Lager- und Produktionsarbeiten zu begeistern. Zum Teil schlossen sich unbezahlte Praktika an die beschriebenen Trainingsmaßnahmen an, die die Betreffenden nicht ohne wichtigen Grund ablehnen konnten.

Die nächste Verschärfung war dann der ominöse Eingliederungsvertrag nach dem Job-AQTIV Gesetz. Vorgesehen war, dass vor Verlängerung der Leistung der Arbeitsberater aufgesucht und diesem gegenüber die Bereitschaft bekundet wird, die in einer Eingliederungsvereinbarung festgelegten Punkte abzuarbeiten. Diese Zustimmung war Voraussetzung, um die Leistung weiter bewilligt zu bekommen. Der Arbeitsberater konnte sich bei der Anordnung späterer Sanktionen auf diese Zustimmung berufen, wobei die Sanktionen in der Verhängung von zeitweiligen Leistungskürzungen (sogenannte Sperrzeiten), Anordnung weiterer Überprüfungs- und Erziehungsmaßnahmen oder einer Erneuerung der Eingliederungsvereinbarung unter verschärften Bedingungen bestehen konnte. Wie solche Eingliederungsvereinbarungen aussahen, beschreibt Christa Sonnenfeld: „Die konkrete Ausgestaltung des Offenbacher Arbeitsamtes sieht folgendermaßen aus: Es werden fünf Bewerbungen die Woche verlangt, das heißt fünf Vorstellungen bei potentiellen Arbeitgebern, die den Besuch der Erwerbslosen schriftlich bestätigen müssen. Im Vordruck heißt es: ‚X hat sich heute bei uns um eine Arbeitsstelle u.a. auch als Hilfskraft beworben. Das kostenlose Praktikum von 12 Wochen und den Arbeitgeberzuschuss von 50 % für mindestens ein Jahr bei Einstellung hat er angeboten – Firmenstempel und Unterschrift.'" (Sonnenfeld, 2001: 104)

Doch so schlimm das alles war: Im Prinzip blieb es so, dass der Arbeitslose zunächst einmal bei Vorliegen der formalen Voraussetzungen einen rechtsverbindlichen Anspruch auf Leistungen hatte, den er bei Fehlverhalten allerdings verlieren konnte. Das Fehlverhalten musste von der Behörde provoziert und von ihr bewiesen werden, wobei die Kriterien dafür von ihr nicht selber festgelegt, sondern im Gesetz formuliert waren. Dieses enthielt trotz aller Verschärfungen doch noch einige Beschränkungen, so dass der Behörde nicht alles möglich war. Mit Ausnahme der zweiwöchigen Trainings- und Feststellungsmaßnahmen mussten alle längeren Verpflichtungen nachweislich die Vermittlungschancen des Betreffenden erheblich verbessern, was implizierte, dass tatsächlich berufliche Erfahrungen, Kenntnisse oder gar Abschüsse dadurch gemacht werden konnten und in diesem Sinne eine Qualifizierung stattfand. Die Maßnahmen, zu denen auch Stellenangebote gehören konnten, mussten auch bezogen auf die bisherige Berufsbiographie einen Sinn machen, wobei der Berufs- und Qualifikationsschutz als explizites Recht bereits 1998 aus dem Gesetz gestrichen wurde, implizit aufgrund vorgängiger Rechtsgrundsätze aber noch eingeschränkt vorhanden war. Dies galt freilich nur für Arbeitslose, die länger zu berufsüblichen Bedingungen in ihrem Beruf gearbeitet hatten und deren Arbeitslosigkeit nur von kürzerer Dauer war. Für eine Ausbildung gab es keinen Berufsschutz. Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass sämtliche Kriterien für die Zumutbarkeit ei-

nes Arbeitsangebotes oder einer angeordneten Maßnahme zukünftig entfallen. Allerdings waren auch schon früher die gesetzlichen Bestimmungen das eine, die Behördenpraxis das andere. Doch immerhin konnte der Arbeitslose gegen unzumutbare Anordnungen der Behörde klagen, wobei die Beweislast bei dieser lag. Auch das ist bei Hartz 4 umgedreht worden. Die Klage war allerdings früher schon nicht einfach, was nicht nur an fehlenden Rechtskenntnissen vieler Betroffener lag. Das Problem war, dass die Klage keine aufschiebende Wirkung hatte, sondern die zeitweilige (im Wiederholungsfall sogar vollständige) Einstellung der Leistung von den Arbeitsämtern erst einmal verhängt wurde. Wenn der Betreffende den Prozess gewann, bekam er das Geld nachträglich zugesprochen. Voraussetzung, um überhaupt klagen zu können, war freilich, dass er nicht völlig mittellos dastand. Dafür sorgte das Auffangnetz der Sozialhilfe, zumindest wenn sie nach Gesetzeslage ausgezahlt wurde, oder eine aktive Selbsthilfegruppe vor Ort, die schnell einen Anwalt besorgte, der (in der Regel mit Erfolg) auf einen unverzüglichen Prozesstermin gegen das Sozialamt drängte. Diese Möglichkeit entfällt nach der neuen Gesetzeslage. „Die Sanktion soll auch bei umgehender Verhaltensänderung der/des Betroffenen nicht aufgehoben werden. Diese drakonischen Strafen schlagen unmittelbar auf die Lebenslagen durch, weil im SGB II nicht mehr wie bisher im Fall einer Sperrzeit nach dem Arbeitsförderungsrecht (SGB III) das nachrangige Auffangnetz der Sozialhilfe zur Verfügung steht, mit dem, zumindest am Einzelfall orientiert, der für die Existenz unerlässliche Bedarf abgesichert ist. Im SGB II ist bei einer absoluten Bedarfsunterdeckung in Folge von Sanktionen dagegen eine Versorgung mit Sachmitteln oder Lebensmittelgutscheinen vorgesehen." (Biehn/Jäger 2003: 37)

Nun ist es einerseits nach dem neuen Gesetz sehr leicht, die Leistung zu verlieren. Auf der anderen Seite ist es ungeheuer schwierig, sie überhaupt zu bekommen. Das liegt nicht nur an den formalen Voraussetzungen, die insbesondere die Anrechnung des Vermögens von Lebenspartnern betreffen. Insbesondere viele Frauen verlieren dadurch ihre Ansprüche und werden auf ihren Ehegatten verwiesen. Zentraler aber ist, dass der rechtsgenerierende Vertrag nicht mit der hoheitlichen Behörde, sondern mit dem am Markt orientierten Personaldienstleister abgeschlossen wird. Es kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden (was Berlit auch an mehreren Stellen tut), dass diese Mischung eines einerseits am Markt orientierten Dienstleistungsunternehmen, das gleichzeitig eine mit hoheitlicher Sanktionsmacht ausgestattete Behörde ist, eine wahnwitzige Rechtskonstruktion ist. Jeder Antrag auf ALG II ähnelt zukünftig einem normalen Bewerbungsverfahren mit Einreichung von Bewerbungsunterlagen und Bewerbungsgesprächen. Der Antragsteller soll den Fallmanager überzeugen, mit ihm einen Arbeitsvertrag abzuschließen. Dazu muss er darlegen, welche Leistungen zu welchen Konditionen er anzubieten hat, wie er diese einem potientiellen Kunden schmackhaft machen will und welche Unterstützung er vom Personaldienstleister

erwartet. Wenn die zuständigen FallmanagerInnen der Meinung sind, dass es für das Angebot keinen Bedarf gibt oder die Konditionen nicht stimmen, können sie auf eine Verbesserung drängen. Sie können die AntragstellerInnen auch erst einmal zu einer Einrichtung schicken, die ein Profiling an ihnen vollzieht und eine Beurteilung bezüglich ihrer Einstellungen und Fähigkeiten schreibt. Falls die FallmanagerInnen aufgrund dieser Beurteilung zu dem Schluss kommen, dass ein/eine Bewerber/in erwerbsunfähig ist, können diese abgelehnt und auf die Hilfe für Erwerbsunfähige beim Sozialamt verwiesen werden. Ob sie diese (weiterhin kommunale) Hilfeleistung bekommen, ist fraglich, weil dieses Amt die Einstufung als erwerbsunfähig bestreiten und eine Schlichtungsstelle anrufen kann, die bei der Bundesagentur für Arbeit angesiedelt ist. Solange dieser Streit zwischen den Behörden andauert, beziehen die AntragstellerInnen keine Leistungen. Unter Umständen haben sie das Pech, von der Schlichtungsstelle als „arbeitsmarktferne Erwerbsfähige" eingestuft zu werden, was das Schlimmste ist, was ihnen passieren kann. Denn dann beziehen sie die Leistung zwar vom Arbeitsamt, werden aber einer therapeutischen Zwangsmaßnahme bei einer kommunalen Beschäftigungsgesellschaft zugewiesen, bei der anhand beschäftigungstherapeutischer Übungen überprüft werden soll, ob und in welchem Ausmaß sie für kommunale Zwangsdienste herangezogen werden können. Die Anordnung solcher Maßnahmen war schon von Anfang an im alten BSHG vorgesehen. In dessen Paragraph 20 ist die Rede von der „therapeutischen Hinführung zu Arbeit von Arbeitsentwöhnten". Dieser § 20 gehört sicherlich zu den dunkelsten Seiten des alten Sozialstaats. Er kam allerdings erst im Laufe der immer repressiveren Auslegung von Maßnahmen der „Hilfe zur Arbeit" zur Geltung und betraf nie alle SozialhilfeempfängerInnen. Um in eine solche Maßnahme gesteckt zu werden, mussten die Betreffenden schon länger Sozialhilfe beziehen und durch bestimmte Verhaltensweisen aufgefallen sein (Suchtverhalten, Aggression, extreme Schulden etc), die als Folge der Entwöhnung von Arbeit gedeutet und durch „Arbeitstherapie" bekämpft werden sollten. Die Konstatierung einer bloßen „Arbeitsmarktferne" reichte nicht aus. Auch war die therapeutische Zwangsmaßnahme noch nicht mit einer betriebswirtschaftlichen Effizienzlogik verknüpft und diente nicht primär dem Ziel, die Betreuten möglichst schnell für einen kommunalen Zwangsdienst einsatzfähig zu machen.

Doch kommen wir zurück zu den FallmanagerInnen der Arbeitsagentur. Angenommen, sie stufen eine/einen Antragsteller/in zwar als Erwerbsfähige/n erster Klasse ein (arbeitsmarktnah), haben aber Vorbehalte, dass die Person bis zu einem gewissen Zeitpunkt den Beweis durch Annahme einer Arbeitsgelegenheit tatsächlich auch erbringen kann. Dann kann von dieser verlangt werden, dass sie der Verhängung von Strafen bei Erfolglosigkeit zustimmt und zwar entsprechend dem gesamten Sanktionskatalog, der im neuen SGB II zur Verfügung steht. Diese Zustimmung zu Sanktionen wäre rechtlich bindend und könnte vor Gerichten

nicht angefochten werden. Stimmt die Person nicht zu, kann der Fallmanager die Vertragsunterzeichnung verweigern. Diese ist für die AntragstellerInnen jedoch Voraussetzung, um überhaupt Leistungen von dem Personaldienstleister zu beziehen. Denn der Eingliederungsvertrag wirkt rechtlich wie ein Arbeitsvertrag. Erst durch ihn entstehen gegenseitige Leistungsansprüche, die vorher nicht existieren. Ohne Vertrag mit dem Personaldienstleister haben die AntragstellerInnen kein Recht, nicht einmal auf minimalste Zuschüsse zur Existenzsicherung. Der Vertrag ist aber ein ganz besonderer Arbeitsvertrag. Seine Ausgestaltungsmöglichkeiten werden nämlich nicht begrenzt durch das normale Arbeitsrecht, das für sonstige Betriebe gilt. Dieses ist für alle Bezieher von ALG II außer Kraft gesetzt. Für sie gelten die Vorschriften, die sich auf die hoheitliche Behörde in ihrer Eigenschaft als Bewährungshelfer beziehen. Das zeigt einmal mehr, wie genial im Sinne möglichst großer Repression der Doppelcharakter der neuen Bundesagentur ist. Der perfideste Ausdruck davon ist der Eingliederungsvertrag. Berlit spricht hier von einem „sanktionsbewehrten Zwang zur rechtsgeschäftlichen Selbstunterwerfung", eine Formulierung, aus der die Saarbrücker Zeitung ihre durchaus zutreffende zuspitzende Headline bastelte.

Die Verkennungen eines linken Juristen

Obwohl Berlit die rechtlichen Folgen eines Gesetzes, das auf dem Grundsatz des „Forderns und Förderns" aufbaut, detailliert herausarbeitet, unterstellt er den Forderern und Förderern, dass sie diese eigentlich nicht wollen. Damit betreibt er aber gerade gegen seinen Willen eine Verharmlosung eines schon lange in Gang gekommenen gesellschaftlichen Projekts, das in dem Gesetzentwurf nur seinen rechtlichen Ausdruck findet, der ihm allerdings erheblich zum weiteren Durchbruch verhelfen wird. Berlit tut so, als stünde „Fördern und Fordern" in der Tradition der emanzipatorischen Sozialpädagogik der siebziger und achtziger Jahre.

Berlit unterstellt, dass der Grundgedanke emanzipatorischer Pädagogik, wonach Hilfesuchende auf die Ausgestaltung eines von ihnen freiwillig in Anspruch genommenen Hilfeangebots selber entsprechend ihren Bedürfnissen Einfluß nehmen können, um die Hilfe bedürfnisgerechter zu machen, mit dem Grundsatz des „Forderns und Förderns" nicht völlig unvereinbar ist. Er unterstellt also, dass es mit den Philosophen der neuen Mitte Gemeinsamkeiten geben könnte, dass sie von ihrem eigenen Ansatz her sich aus emanzipatorischer Sicht vorgetragenen Argumenten nicht völlig verschließen könnten. Allein damit verkennt er schon den totalitären Charakter des aktivierenden Staates, der die Vereinigung von totalem Markt und totalem Staat ist. Entsprechend sind dann seine Verharmlosungen, sobald er Aussagen trifft, die sich nicht auf die Gesetzesinterpretation beschränken. Er leitetet aufgrund der Unterstellung eines emanzipatorischen

Ansatzes ab, dass nur die Umsetzung fachlich mißlungen ist und dass dadurch Effekte eintreten, die gar niemand will, weil sie nicht nur dem Grundsatz des „Forderns und Förderns" nicht entsprächen, sondern generell mit der bisherigen Verfassung des Staates nicht vereinbar seien. Er beklagt dann, dass im Gesetzgebungsverfahren Einwände von Betroffenengruppen, pädagogischen Fachkräften und eben Rechtsgelehrten einfach übergangen worden seien und das Ganze vollständig autoritär politisch durchgepeitscht worden sei, und erklärt dies mit Politikmarketing. Die Regierung müsse sich als handlungsfähig darstellen und zeigen, dass sie endlich was tut.

Damit wird aber die Verharmlosung total. Denn das Politikmarketing besteht nicht im autoritären Durchpeitschen eines Gesetzes. Es besteht in der Verschleierung des dahinter stehenden autoritären Staatskonzeptes. Selbst viele Kritiker der aktuellen Reformen verkennen weitgehend, worauf diese abzielen. Das, was hier durchgesetzt wird, weist nicht nur keinerlei Nähe zu emanzipatorischen Selbsthilfekonzepten auf, es ist nicht einmal mehr mit den Grundsätzen einer normalen liberalen Demokratie vereinbar. Es ist ein Ausdruck völliger Hilflosigkeit, Politikern mit dem Verweis auf die Verfassung zu kommen, wenn sie einen Staat anstreben, dessen Grundlage ein Bedrohungsszenario ist. Dieser Plan legitimiert sich durch die Diagnose, wonach der Staat sich einer ständig wachsenden Anzahl von inneren Feinden ausgesetzt sieht. Er müsse daher, um seine rechtmäßigen Bürger zu schützen, diesen Feinden gegenüber sich sämtlicher selbstauferlegter rechtlicher Beschränkungen entledigen, um sie wirkungsvoll bekämpfen zu können. Er muss von ihnen die bedingungslose Unterwerfung verlangen können, weswegen er in der Lage sein muss, mit Sanktionen zu drohen und diese auch umzusetzen. Die Drohung besteht gegenüber Arbeitslosen zwar noch nicht in der totalen Vernichtung, wohl aber schon darin, den Bedrohten nur das Recht auf das nackte Leben zuzugestehen, das mit Lebensmittelgutscheinen zu fristen ist. Man muss sich klarmachen, dass dies nach dem neuen Gesetz alle treffen kann, die kein Vermögen haben, das es ihnen erlaubt, sich ohne den Verkauf der Arbeitskraft über den Markt zu reproduzieren; alle, die auf dem Arbeitsmarkt kein Einkommen erzielen, das ihnen das Überleben gestattet, oder die nach Verlust eines früheren sozialversicherungspflichtigen Jobs ein Jahr arbeitslos sind. Alle, die aus den genannten Gründen auf staatliche Transferzahlungen angewiesen sind, bekommen diese nur noch, wenn sie im Eingliederungsvertrag ihrer völligen Entrechtung zustimmen, dem Staat die vollständige Verfügungsgewalt über ihre Person abtreten.

Wobei ihnen selbst das nur dann etwas nützt, wenn sie wenigsten als Erwerbsfähige zweiter Klasse eingestuft werden. Das Kriterium ist, dass sie zwar eine zu geringe Arbeitsmarktnähe aufweisen, aber „physisch erwerbsfähig"(so die Formulierung in einem Papier der Bundesanstalt) sind. Dann werden sie weiteren Überprüfungen und gegebenenfalls Therapien unterzogen mit dem Ziel, sie

möglichst schnell fit für kommunale Zwangsdienste zu machen. Dies aber auch nur, wenn die „Regiekosten" betriebswirtschaftlich legitimierbar sind, weil genügend Menschen, um der therapeutischen Zwangsbehandlung zu entkommen, sich „freiwillig" bereit erklären, für kommunale Einrichtungen zu arbeiten. Wer nicht einmal physisch erwerbsfähig und auf staatliche Hilfe angewiesen ist, kann hoffen, dass ihm/ihr Sozialhilfe auf erbärmlichem Niveau gewährt wird. Sicher ist das aber nicht. „Wer nur irgendwie seine Haut zu Markte tragen kann, muss dies auch tun, nach Arbeitsbedingungen, Löhnen und Sinnhaftigkeit der Arbeit wird nicht mehr gefragt. Soziale Leistung ohne Gegenleistung, d. h. eine unbedingte Existenzsicherung, werden allerhöchstens Alten (inzwischen auch nicht mehr Kranken oder anderweitig zweifelsfrei Arbeitsunfähigen zugestanden)." (Hauer 2003: 27)

Zu erwähnen ist allerdings noch, dass nicht nur diejenigen, die selber kein eigenes zureichendes Einkommen erwirtschaften, sondern auch die Lebenspartner und Verwandten, die mit ihnen zusammenleben, in den völlig entrechteten Zustand geraten können. Das neue SGB II geht nämlich von Sippenhaft aus, operationalisiert im Begriff der „Bedarfsgemeinschaft". Gerade an diesem Punkt zeigt sich die geschlechterpolitische Komponente. Arbeitslose Frauen verlieren sämtliche eigenständigen Ansprüche, wenn ihr Lebenspartner gut verdient. Es kann aber auch zu Umkehrungen des Geschlechterverhältnisses kommen, vor allem im Niedriglohnsektor: „Betrachtet man die Berechnungen der Regelsätze und Freibeträge für den Hinzuverdienst (§§ 11 und 30 SGB II), so zeigt sich, dass der Gesetzgeber einen Nettoverdienst von knapp 800 Euro für einen Zweipersonenhaushalt als ausreichend ansieht. Ab dieser Grenze besteht kein Anspruch auf ALG II mehr. Ist der bisherige (männliche) Haushaltsvorstand länger als ein Jahr arbeitslos (und hat daher keinen Anspruch auf Arbeitslosengeld I mehr) und hat seine Frau einen sogenannten Minijob in Höhe von 800 Euro, so wird ihr Einkommen zum Familieneinkommen. Die bisherigen Zuverdienste von Frauen werden nun als Alleinverdienste für die Familie anerkannt. Das bedeutet in der Regel ein Leben auf Sozialhilfeniveau ohne weitere Ansprüche, auch nicht des Mannes." (Wendt/Novak 2004: 8)

Allerdings gilt auch hier, dass die Absenkung des Leistungsniveaus das eine ist, die Zwangsverpflichtung zur Arbeit das andere. Das neue Gesetz verlangt nämlich von der gesamten Bedarfsgemeinschaft nicht nur den Einsatz des Vermögens, sondern auch der Arbeitskraft. Folgendes Szenario ist daher zukünftig legal: Er ist Arzt und lebt mit einer Medizinstudentin zusammen, die sich als ausgebildete Krankenschwester durch gelegentliche Pflegedienste etwas dazu verdient. Er wird arbeitslos und findet auch nach einem Jahr keinen neuen Job. Er fällt dann aus dem rechtlich und materiell besser abgesicherten Arbeitslosengeld I in das neue ALG II. Dann kann folgendes eintreten: Die Behörde kann von seiner Freundin verlangen, dass sie mehr arbeitet, um ihn mitunterhalten zu können. Sie kann

sogar verlangen, dass sie dies in einer kommunalen Einrichtung zu untertariflichen Bedingungen tut. Die Frau hat dann die Wahl, entweder ihr Studium zu vernachlässigen, um Zwangsarbeit zu verrichten, oder ihr Studium aufzugeben, um wenigstens eine reguläre Stelle annehmen zu können, so sie denn eine findet. Wobei natürlich durch die Zwangsarbeit die Situation auf dem Arbeitsmarkt wiederum prekärer wird. Um allen Schikanen zu entgehen, hat die Frau natürlich die Möglichkeit, sich von ihrem Lebenspartner zu trennen.

Das zeigt, wie radikal die Befugnisse der Behörde ausgeweitet werden. Sie darf bis in die persönlichen Beziehungen hinein Vorschriften machen, diese Beziehung total durchleuchten (wer unter das SGB II fällt, für den entfallen alle sonst üblichen datenschutzrechtlichen Bestimmungen...) und somit dem Terror der Ökonomie auch in Liebesbeziehungen zum Durchbruch verhelfen.

Berlit zeigt, was auf der Grundlage des neuen Gesetzes alles möglich ist, beschönigt es aber auch immer wieder, in dem er den Autoren keine bösen Absichten unterstellt. Häufig bezeichnet er die von ihm konstatierten rechtlichen Wirkungen als Folge von „handwerklichen Fehlern", die zu korrigieren seien. Dieser Umgang mit rot-grünen Reformvorhaben findet sich leider häufig bei linken KritikerInnen, was dazu führt, dass der Widerstand dagegen nicht halb so entschieden ausfällt, wie es nötig wäre. Man glaubt, dass die Regierung eigentlich etwas ganz anderes, vom Ansatz her völlig Richtiges will und dass nur die Umsetzung aufgrund von Inkompetenz scheitere (was auch an überzogenem Reformeifer liege, da die Regierung sich von einer neoliberalen Öffentlichkeit treiben lasse). Bis in die globalisierungskritische Bewegung hinein hört man immer wieder das Argument, dass man zwar gegen die neoliberale Politik der Regierung sei, diese aber wenigstens nicht so heftig ausfalle, wie es bei anderen Parteien der Fall wäre, weil diese sozialen Argumenten überhaupt nicht zugänglich seien. Bei aller Kritik müsse daher zugestanden werden, dass die rot-grüne Regierung den Sozialabbau nicht ganz so intensiv betreiben würde wie die „reinen" Neoliberalen. Dies beruht auf einer völligen Verkennung der „Philosophie der neuen Mitte", die hinter den Konzepten steckt. Diese Philosophie ist tatsächlich nicht nur neoliberal in dem Sinne, dass sie marktradikal ist. Hinzu kommt eben auch noch die Vorstellung von einem autoritären Staat, dem aktivierenden Staat, der, um seine Bürger zu marktkonformem Verhalten zwingen zu können, kein schwacher sein dürfe. Diese Konzeption grenzt sich von der neoliberalen Vorstellung des schlanken Staates ab. Was herauskommt, hat Christian Brütt als „Neoliberalismus plus" bezeichnet. „Neoliberalismus plus: Im Mittepunkt steht das staatlich geförderte und vor allem geforderte Marktsubjekt, der haltlose homo oeconomicus mit dem ebenso staatlich suggerierten, letztendlich aber verinnerlichten Impuls, der Standortgemeinschaft zu dienen. Das Plus ist das schlechte Gewissen, die verinnerlichte Leistungsbereitschaft, der konsensuale Zwang zur Arbeit und der diskursive Zwang zum Konsens, durchgesetzt von Profis der Nation

mit orwellschem Neusprech: Statt von Zwang zur Arbeit wird von „Fordern und Fördern" gesprochen, statt von Pflichtarbeit von Hilfe zur Arbeit. Statt das Ziel, den forcierten Abbau sozialer Schutzrechte, zu benennen, werden Arbeitslose zu KundInnen geadelt, denen die Dienstleistung unter Androhung von Sanktionen aufgezwungen wird." (Brütt 2002: 566)

Die Durchsetzungsideologie für dieses Projekt ist die Philosophie der neuen Mitte, die unter Beibehaltung der Begriffe Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität eine vollständige Umdeutung ihres bisherigen Bedeutungsgehalts vornimmt. Diese Umarbeitung der bisherigen Sozialstaatsphilosophie zur Philosophie der neuen Mitte soll im folgenden nachgezeichnet werden.

Die Philosophie der neuen Mitte

Die häufige Bezeichnung der derzeitigen Reformen als „Sozialabbau" oder meinetwegen radikaler als „Sozialkahlschlag" zeugt schon von einer vollständigen Verkennung der Situation. Denn sie unterstellt, dass ausgehend von einem gleichbleibenden grundlegenden Verständnis von dem, was sozial ist, nur eine Niveauverschiebung nach unten vorgenommen wird, dies aber die Grundlage nicht berührt. Womit wir es inzwischen zu tun haben, ist eine vollständige Neudefinition des „Sozialen"; es geht nicht mehr nur um Leistungskürzungen. Die derzeitige Politik basiert auf drei zentralen Grundsätzen der Philosophie der neuen Mitte. Sie geht erstens davon aus, dass „sozial" nur ist, was Arbeit schafft, dass zweitens jede Arbeit besser als keine Arbeit sei, dass deswegen drittens dem Staat erlaubt sein muss, gegen all das vorzugehen, was jemandem erlauben würde, nicht zu arbeiten. Denn diese Erlaubnis wäre ja in der neuen Diktion gerade kein soziales Recht, sondern ein Aufruf zu unsozialem Verhalten. Besonders hart trifft es dabei Jugendliche: „Der Kölner Beschäftigungsträger ‚Zug um Zug' betrachtet die Auszahlung von Sozialhilfe als ‚ein besonders perfides System von Ausgrenzung', bei dem die Betroffenen keine wirkliche Hilfe zur Selbsthilfe, sondern nur Geld zum Überleben bekämen und damit eine ‚verheerende Bestätigung ihres Verliererstatus' erführen. Ebenso wie Herr Walbröl, der Geschäftsführer der Jugendberufshilfe Düsseldorf, meint der ehemalige Kölner Sozialamtsleiter Schwendy in der Sozialhilfegewährung an Menschen unter 25 Jahren den Tatbestand der ‚Verführung Minderjähriger' zu erkennen." (Spindler 2003: 13)

Von der unbedingten Verpflichtung zur Arbeit werden nur diejenigen ausgenommen, die Vermögen besitzen, das es ihnen erlaubt, am Marktgeschehen teilzunehmen, ohne dafür arbeiten zu müssen. Die Freiheit dieser potentiellen Kunden will der Staat nicht nur gewähren. Nein, er fühlt sich verpflichtet, sie vollständig auszubauen. All das, was die Freiheit des Kunden beschränken könnte, ist daher abzubauen. Das dient gleichzeitig dem Schutz der Gemeinschaft. Denn

diese wird aufgefasst als Standortgemeinschaft, die nur aufrechterhalten werden kann, wenn potentielle Kunden mit dem, was ihnen an Gütern und Dienstleistungen angeboten wird, zufrieden sind und nicht abwandern. Sie haben dem Staat gegenüber das Recht, dass er ihnen einen attraktiven Standort garantiert, in dem ihnen auf dem Markt ein vielfältiges Angebot an Gütern, vor allem aber an „flinken und flexiblen Servicekräften" (Streeck/Heinze) zur Verfügung steht.

Damit haben wir die Neudefinition des Sozialen, die auf vier aufeinander aufbauenden Grundsätzen beruht. Erstens läßt sich unsoziales Verhalten nur durch Verpflichtung zur Arbeit bekämpfen, zweitens besteht diese Verpflichtung darin, sich total an den Markt anzupassen, was drittens heißt, dass diese Anpassung durch bedingungsloses Eingehen auf die Wünsche derjenigen, die Geld haben, nachgewiesen werden soll, und dass viertens dadurch ein wichtiger Beitrag zur Erhaltung der Gemeinschaft geleistet werde. Diese Grundsätze sind von Schröder und Blair in ihrem gleichnamigen Papier unverblümt formuliert worden. Sie gehen davon aus, dass die Menschen zukünftig durch die Globalisierung viele Rechte als Arbeitnehmer verlieren werden. Aufgabe der Politik sei nicht, dem entgegenzusteuern, sondern den Menschen klarzumachen, dass die Rechte, die sie als Arbeitnehmer verlieren, gleichzeitig ihre Chancen, als Kleinaktionäre und Konsumenten dazugewinnen zu können, erhöhen würden. Damit haben wir die Umdefinition des Begriffs der Gleichheit, in Abgrenzung zur alten Sozialstaatsphilosophie. Gleichheit existiert nur noch als Chancengleichheit auf dem Markt, was heißt, dass alle am Marktgeschehen teilnehmen müssen, dass sie die Mittel, die sie dafür brauchen, am Markt selber erwirtschaften, und dass vom Erfolg auf dem Markt ihre Möglichkeiten zur Lebensgestaltung abhängen. Wenn sie dabei unterschiedlich erfolgreich sind, darf der Staat das Ergebnis nicht durch Umverteilung korrigieren. Er darf allenfalls Einstiegshilfen geben und den der Konkurrenz abträglichen Monopolen Grenzen setzen. Es geht nicht um die Gleichheit von Lebensbedingungen, sondern darum, „Gerechtigkeit" auf dem Markt durchzusetzen. Und die existiert in der neuen Philosophie nur, wenn der Staat die Ergebnisse des Marktgeschehens nicht durch Umverteilung oder rechtliche Auflagen verfälscht. Dieses Verständnis vom Staat zielt ab auf dessen Entpolitisierung, die allerdings die vollständige Durchstaatlichung der Gesellschaft im Visier hat. Obwohl der Staat bis in die intimsten Beziehungen hineinregiert, ist scheinbar alles privatisiert. Denn die totale Marktorientierung muss durch public-private partnerships hergestellt werden. Das bedeutet die Privatisierung staatlicher Einrichtungen und deren stärkere Marktorientierung, freilich ohne dass der Staat deswegen den Einfluß darüber verliert. „Von einer Reduzierung staatlicher Regulierungsmacht kann nun aber mit Blick auf die aktuellen Veränderungen von Vergesellschaftungsprozessen gerade nicht die Rede sein. Die veränderten Akteurskonstellationen führen zwar zu einer Struktur, die neben der direkten zunehmend die indirekte Menschenführung i. S. einer Selbststeuerung

der Individuen und Organisationen umfasst. Die Regulierungsmacht reduziert sich in diesem Prozess allerdings nicht, sondern wird eher noch konzentriert in den um die eigentliche Leistungserbringung entlasteten Administrationen." (Kessl/Otto 2003: 70)

Zentral bei diesem Umbau des Staates ist nun aber neben der Neudefinition von Gleichheit auch ein neues Gerechtigkeitsverständnis. Es basiert auf einer Vorstellung von Marktgerechtigkeit. Im alten Verständnis wurde dem Markt alles mögliche angedichtet, nur nicht, dass er gerecht ist. Er galt als leistungssteigernd, effizient und wachstumsfördernd, aber eben nicht als gerecht. Sozialpolitik wurde daher auch definiert als „Politics against the market", wie es der Sozialstaatstheoretiker Esping Andersen einmal formuliert hat. Sie wurde damit begründet, dass nicht alle gleichermaßen erfolgreich ein Einkommen am Markt erwirtschaften können. Solange der Zugang zu Gütern und die Teilhabechancen jedoch vom Einkommen abhängen, dieses wiederum vom Erfolg auf dem Markt, könnten viele ihre materiellen und sozialen Bedürfnisse nicht oder nur sehr eingeschränkt befriedigen. Deshalb wurde es als Aufgabe des Staates begriffen, diesen Menschen bei der Verbesserung ihrer Lebenssituation zu helfen. Zumindest in der emanzipatorischen Auslegung dieses Sozialstaatsverständnisses, das neben der schon erwähnten Vorstellung einer „Arbeitstherapie" auch Eingang in das BSHG gefunden hat, war diese Hilfe nicht ausschließlich daran ausgerichtet, die Hilfebedürftigen fit für den Arbeitsmarkt zu machen, damit sie dort erfolgreicher sind. Dies ist erst Resultat der vollständigen Umdeutung des Sozialen nach Maßgabe der „workfare"-Ideologie. Vielmehr sollten zunächst einmal die Bedürfnisse der Hilfesuchenden der Maßstab sein, nach dem die Hilfe gewährt wird. Es gab eine Vorstellung von Bedürfnisgerechtigkeit, die in der Philosophie der neuen Mitte vollständig fehlt. Diese Verschiebung im Gerechtigkeitsverständnis ist von zentraler Bedeutung, denn sie macht die Philosophie der neuen Mitte zur Durchsetzungsideologie des aktivierenden Staates. Sich wie Schandl (2003) der Analyse der Verschiebung im Gerechtigkeitsverständnis dadurch zu entziehen, dass gesagt wird, der Begriff Gerechtigkeit verweise auf das Recht, dieses wiederum auf den Staat, so dass der Begriff der Gerechtigkeit an die Rechts- und Staatsform gebunden bleibe und diese nicht transzendieren könne, verharmlost vollkommen die sich derzeit herausbildende Staats- und Rechtsform. Denn es macht einen riesigen Unterschied, ob der Anspruch auf soziale Rechte auf Bedürfnisse gegründet werden kann oder mit Leistungen legitimiert werden muss. Die Vorstellung, dass die Befriedigung elementarer Bedürfnisse ein Recht ist, das unabhängig von dafür zu erbringenden Leistungen zu gewähren ist, konstituiert ein ganz anderes Staatsverständnis als eine Position, die nur Leistungsgerechtigkeit kennt. Leistungerechtigkeit gab es in der alten Sozialstaatsphilosophie auch; sie baute aber auf der Vorstellung von Bedürfnisgerechtigkeit auf und stand zu ihr nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz. Vielmehr musste Bedürfnisgerechtigkeit

immer schon in Leistungsgerechtigkeit enthalten sein. Leistungsgerechtigkeit war etwas, was dazu kam; sie wurde aber nicht verabsolutiert und mit Bedürfnisgerechtigkeit als unvereinbar gesetzt. Institutionalisiert war dies mit der Sozialhilfe als faktischer Lohnuntergrenze. Sie war die unhinterfragbare Basis, auf der dann in Tarifverhandlungen ein „leistungsgerechter Lohn" gefunden werden sollte. Es gab also die Vorstellung einer Grundsicherung, das heißt eines Einkommens, das jedem Menschen, der es benötigt, zusteht, egal ob er arbeitet oder nicht. Diese Einführung einer Grundsicherung war hart umkämpft, wobei es weniger um die Höhe, sondern um den Grundsatz überhaupt ging, ein leistungsloses Einkommen zu gewähren, das nur die Bedürftigkeit als Voraussetzung kennt (vgl. Schatz 2002). Ob es diesen Grundsatz gibt, ist die entscheidende Trennlinie zwischen einem Wohlfahrts- und einem „Workfare"-Staat. Nun ist der Wohlfahrtsstaat zwar keine Instanz, die grundsätzlich zu verteidigen wäre. Solange es aber noch einen Staat gibt, ist das Prinzip einer bedarfsorientierten Grundsicherung, die voraussetzungslos zu gewähren ist, massiv zu verteidigen oder wieder zu erkämpfen, da es nicht nur Schutz vor einem totalisierten Arbeitsmarkt bietet, sondern diesen auch strukturiert und die Durchsetzung eines Billiglohns erschwert. Dies verbleibt alles noch innerhalb der Staats-, Rechts- und Warenform, aus der nicht in falscher Unmittelbarkeit einfach herausgesprungen werden kann. Dass es im Kommunismus keiner „Gerechtigkeit" bedarf, ist richtig; da ist Schandl vollkommen zuzustimmen. Solange wir aber noch nicht im Kommunismus leben, ist es schon angebracht, für die faktische Gültigkeit einer Gerechtigkeitsvorstellung (im Sinne eines vom Staat zu garantierenden Grundrechts) zu kämpfen, die nicht nur allen eine erträgliche Existenz im Hier und Jetzt gestattet, sondern auch anschlussfähig ist an eine Aufhebungsperspektive, die tatsächlich über die wohlfahrtstaatliche Gerechtigkeitsvorstellung hinausweist und nicht hinter sie zurück geht, wie wir es gerade im aktivierenden Staat erleben.

Nun soll hier trotzdem keine Sozialstaatsnostalgie betrieben werden. Auch der Wohlfahrtstaat ist ein kapitalistischer Staat und seine Grundlage die erfolgreiche Verwertung von Arbeitskraft. Dass, um dieser Verwertungslogik nachkommen zu können, zur Reproduktion nötige Tätigkeiten die Form abstrakter Arbeit annehmen müssen, diese jedoch nicht zu verallgemeinern ist und dass das davon notwendig Abzuspaltende durch symbolische Zuweisungen weiblich konnotiert wurde, sorgte dafür, dass der Kapitalismus ein Geschlecht bekam (vgl. Scholz 2000). Damit hat aber auch der kapitalistische Staat ein Geschlecht. Da Grundlage seines Handelns die Vernutzung abstrakter Arbeit ist, muss er auch der Form nach geschlechtshierarchisch sein. Das gilt auch, wenn seine Verfassung demokratisch ist und formal Gleichberechtigung besteht. Auch die demokratische Form der „Politik" als auf den Staat bezogenes Handeln weist wie die abstrakte Arbeit Merkmale auf, die dem männlichen „gender" wesentlich näher stehen als dem weiblichen (ausführlich: Rentschler 2001). Das zeigt sich dann empirisch

darin, dass die Männer in der politischen Sphäre nicht nur besser vertreten sind, sondern auch darin, dass auch die konkrete Politik das grundlegende hierarchische Geschlechterverhältnis eher stützt. Allerdings kann nicht alles, was im alten Wohlfahrtstaat passierte, aus seiner Form erklärt werden, sondern es muss auch das konkrete Handeln in dieser Form analysiert werden. Unter Bezugnahme auf eine bestimmte Vorstellung von Leistungsgerechtigkeit kam es im alten Sozialstaat zur Findung von „leistungsgerechten Löhnen", die in Tarifverhandlungen der Gewerkschaften eine Rolle spielten.

Zentraler Maßstab für die Leistungsbeurteilung auch in Tarifverhandlungen war jedoch ein an der Wertschöpfung orientierter Produktivitätsbegriff. Tätigkeiten, die dem in dem Begriff der Leistungsgerechtigkeit enthaltenen Produktivitätsmaßstab nicht entsprachen, wurden geringer bewertet. Damit wurde die kapitalistische Logik grundsätzlich affirmiert. Außerdem setzte sich damit logischerweise die grundlegende Hierarchie des Geschlechterverhältnisses in Tarifverhandlungen fort, anstatt zumindest partiell aufgebrochen zu werden. Neben dieser Tarifpolitik basierte das Steuersystem auf Förderung des Familienernährers, was sich bis in die Sozialhilfe fortsetzte. Selbst wenn sie Sozialhilfe beantragten, wurden Frauen erst einmal auf den Ehemann verwiesen. Da die Lohnersatzleistungen sich an der früheren Lohnhöhe, Dauer der Beschäftigung und Art des Beschäftigungsverhältnisses orientierten, setzten sich die geschlechtlichen Hierarchisierungen auch dort fort.

Doch bei all dieser Kritik bleibt festzuhalten: Der Grundsatz, dass wer nicht arbeitet, keine Existenzberechtigung hat, ist in dieser Staatskonzeption genau so außer Kraft gesetzt wie die Vorstellung, dass die Höhe des Lohnes allein von der Profitabilität des Leistungserbringers abhängt. Aus der Vermischung der drei Gerechtigkeitsmerkmale, erstens, dass es keine bedingungslose Pflicht zu Arbeit gibt, zweitens, dass bei der Ermittlung der Lohnhöhe auch andere Grundsätze als Profitabilität eine Rolle spielen müssen und diese daher nicht einfach dem Markt überlassen werden kann, drittens dass der Staat über die Sozialgesetzgebung, arbeitsrechtliche Vorschriften und steuerrechtliche Bestimmungen diese Gerechtigkeitsvorstellungen verwirklichen soll, folgt etwas, was in der Philosophie der neuen Mitte undenkbar ist: Dass dem Staat das Recht zusteht, auch dann korrigierend in Marktvorgänge einzugreifen, wenn dies dazu führt, die Freiheit des Kunden einzuschränken.

Nun hatten wir gesehen, dass in der Philosophie der neuen Mitte neben der bedingungslosen Verpflichtung zur Arbeit die Freiheit des Kunden das oberste Prinzip ist. Unnachahmlich hat dies einer ihrer Cheftheoretiker formuliert: „Ob eine Beitragsentlastung geringerer Einkommen dazu führt, dass noch mehr Hamburger gegessen werden, geht den Arbeitsmarktpolitiker nichts an; über Geschmack sollte er nicht streiten. Wer erst politisch klären will, was ‚gesellschaftlich sinnvolle Tätigkeit' ist, um dann für diese ‚Arbeitsplätze einzurichten',

der mag es gut meinen. Das ist aber schon das Beste, was man über ihn sagen kann." (Streeck 2000: 29)

Im Gegensatz zu reinen Neoliberalen glauben die Theoretiker der neuen Mitte jedoch nicht, dass ein freier Markt einfach nur durch den Rückzug des Staates entsteht und sich aus sich selbst heraus erneuern kann, ebensowenig, dass auf dem Arbeitsmarkt genau das Personal auftaucht, das sich auch marktgerecht verhält: „Liberale Märkte brauchen (...) einen starken Staat, der Wettbewerbsbeschränkungen durch Monopolbildung zu verhindern und Umverteilungsforderungen der Verlierer am Markt abzuweisen vermag." (Streeck 2000: 31)

Diesen Verlierern muss klar gemacht werden, dass sie sich in ihren Bedürfnissen, Fähigkeiten und Lebensstilen der geänderten Marktlage anpassen müssen, dass sie Erfolge nachzuweisen haben, dass ihnen, solange ihnen dies nicht gelingt, soziale Rechte nur unter hohen Bewährungsauflagen zugestanden werden. Diese Einsicht entsteht nicht automatisch durch Leistungskürzungen, sondern bedarf ergänzender Erziehungsmaßnahmen. Diese Verpflichtung zur Arbeit ist freilich nur zu ihrem Besten „Aus Arbeit herausgenommen werden zu werden ist weder eine Wohltat noch gar ein Recht." (Streeck/Heinze 1999: 159)

Daraus ergibt sich ein neues Verständnis von Solidarität: „In unseren nordwesteuropäischen Ländern weiß man längst, dass es zu den Solidaritätspflichten der Gemeinschaft gehört, ihre Mitglieder nicht vor Marktzwängen zu schützen." (Ebd.: 160)

Wir sehen also, wohin die Entkoppelung des Gleichheitsbegriff von einem auf Bedürfnisse zentrierten Gerechtigkeitsbegriff bei gleichzeitiger Verabsolutierung der Freiheit des Kunden führt: zu einer vollständigen Umdrehung der Vorstellung von Solidarität im Sinne der gemeinsamen Verbesserung der Lebenssituation. Stattdessen ist die ganze Gesellschaft nur damit beschäftigt, ständig dafür zu sorgen, dass ihre Mitglieder sich den Marktzwängen aussetzen. Diese wirken sich aber je nach Vermögen, Arbeitsfähigkeit und Geschlecht unterschiedlich aus. Hierarchien auf dem Arbeitsmarkt werden beständig hergestellt und geraten durch Konkurrenz wieder unter Druck, was aber nur zu einer Flexibilisierung der Geschlechterverhältnisse bei gleichbleibender hierarchischer Struktur führt. Auf die dahinter steckende Vision einer DienstbotInnengesellschaft, in der vor allem Frauen den in weltmarktorientierten, noch profitablen Unternehmen beschäftigten, weitgehend männlichen Informationsarbeitern den Rücken frei halten, soll hier jedoch nicht weiter eingegangen werden (ausführlich dazu: Scheele 2002). Eine ausführlichere Beschäftigung damit könnte zeigen, dass hier versucht wird, die mit der Krise der Arbeit einhergehende Erschütterung des männlichen Subjekts dadurch zu kompensieren, dass die Aufopferung für andere, zu der Frauen in der Familie nicht mehr bereit sind, von ihnen nun auf dem Arbeitsmarkt verlangt wird. Die derzeitigen Reformen werden jedoch zu einer derartigen Ausdehnung rechtlich weitgehend ungeschützter Dienstbotenjobs führen, dass auch Männer

damit konfrontiert werden. In dieser Hinsicht wird das Geschlechterverhältnis flexibilisiert. Es findet eine Feminisierung der Arbeit statt, aber völlig anders als ein das Selbstbewusstsein der Frauen stärkender Feminismus sich dies ehemals erträumte. Die Reformen werden andererseits auch eine abschreckende Wirkung auf alle haben, die sich noch in besser bezahlten Jobs befinden oder Anspruch auf Arbeitslosengeld I haben. Das sind vorwiegend Männer. Diese werden, um nicht zu vollkommen rechtlosen Antragstellern auf ALG II zu werden, alles tun, um ihre Jobs zu behalten. Sie werden daher auch bereit sein, immer mehr Zumutungen in Kauf zu nehmen. Das könnte es den Betroffenen nahelegen, das damit verbundene Leid durch verstärkten Rückgriff auf das nun billig und massenhaft zu Verfügung stehende weibliche Dienstbotenpersonal und die ebenfalls rechtlosen männlichen Looser zu kompensieren. Obwohl die mit Arbeit verbundenen Perspektiven in der Krise immer grauenvoller werden, darf eine Perspektive jenseits der Arbeit für alle nie ins Blickfeld geraten, sie darf allenfalls denjenigen zugestanden werden, die besonders erfolgreich das dafür erforderliche Vermögen erworben haben. Die anderen trösten sich damit, dass ihr dafür zu geringes Einkommen immer noch ausreicht, um die ganz unten springen zu lassen.

Die Form der Subjektivierung, die mit der Philosophie der neuen Mitte einhergeht, und die sozialen Hintergründe, die die Deutungsangebote der neuen Mitte wirken lassen, werden Gegenstand späterer Artikel sein. Hier soll Martin Dieckmann das letzte Wort haben, der die Philosophie der neuen Mitte treffend zusammenfasst: „Wir finden hier einen doppelten Bruch vor. Einerseits mit der Vorstellung von sozialen BürgerInnen-Rechten als ‚unbedingten Ansprüchen', also mit der historischen Sozialstaats-Idee, wie sie von unten interpretiert wurde. Andererseits wird hier aber auch ein Bruch mit dem neoliberalen Freiheits-Diskurs vollzogen. Der Vorrang von Gesellschaft als ‚Gemeinschaft' in Gestalt einer Pflichten-Ethik verleugnet sogar noch die rein liberale Dimension von Freiheit (...) Geschickt wird an die Kritik sozialer Ausgrenzung angeknüpft, aber es handelt sich hier um eine Ideologie repressiver Einschließung. Die klar ausgesprochene Politik des Arbeitszwangs hat dabei wahrscheinlich erst in zweiter oder dritter Linie eine unmittelbar ökonomische Bedeutung. Zentral ist dagegen die weit über die unmittelbare ökonomische Anwendung hinausgehende ideologische Aufladung ‚der Arbeit' als Pflicht zur Pflicht. (...) Die Einschließung befriedigt den Ruf nach Solidarität, ihr repressiver Charakter bestätigt wiederum das Abgrenzungsbedürfnis der real oder nur imaginär Privilegierten innerhalb der Hierarchie von Anerkennung und Elend. Jede Vorstellung von sozialen Rechten als ‚unbedingten Ansprüchen' wird bereits im Ansatz unterbunden. Die Frage Viviane Forrestiers (in *Terror der Ökonomie*), ob man sich denn sein Recht zu leben erst verdienen müsse, wird in der ‚Radikalen Mitte' auf neue Weise zu einer rhetorischen Frage. Es gibt nur eine einzige Antwort – ein Ja. Die neue Sozialdemokratie tritt zwar in neuer Gestalt auf die Bühne, freilich in Kostümen und mit Requisiten, die man

schon aus früheren Inszenierungen kennt: als Sozialdemokratie, Konservatismus und Liberalismus in neuer Zusammensetzung. Unter der Hand ergibt sich daraus ein Gesamtbild, das aus allen diesen historischen Traditionen die reaktionärsten Tendenzen zusammenführt." (Dieckmann, 1999: 32)

Literatur

Berlit, Uwe: Zusammenlegung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe. In: info-also 5(2003)

Biehn, Erika/Jäger, Frank: Sozialstaat auf Talfahrt. Über die Neuordnung des Fürsorgesystems. In: Forum Wissenschaft 4 (2003)

Brütt, Christian: Nach Hartz. Unbeirrt auf dem Weg des konsensualen „Neoliberalismus Plus". In: Das Argument 247(2002)

Dieckmann, Martin: Auf dem »Dritten Weg« ins 21. Jahrhundert? Überlegungen zur neuen Sozialdemokratie; in: Analyse und Kritik 431 (1999).

Felder, Michael: Die Transformation von Staatlichkeit. Europäisierung und Bürokratisierung in der Organisationsgesellschaft. Wiesbaden 2001

Fretschner, Rainer/Hilbert, Josef/Stobe-Blossey, Sybille: Der aktivierende Staat und seine Implikationen für die soziale Arbeit; in: Dahme, Heinz-Jürgen/Otto, Hans-Uwe/Trube, Achim/Wohlfahrt, Norbert (Hg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat; Opladen 2003.

Hauer, Dirk: Law and Order auf die sanfte Tour. Die autoritäre Reregulierung des Sozialen. In: Forum Wissenschaft 4 (2003)

Lafontaine Oskar/Müller, Christa: Keine Angst vor der Globalisierung. Wohlstand und Arbeit für alle. Bonn 1998

Kessl, Fabian/ Otto, Hans-Uwe: Aktivierende Soziale Arbeit: Anmerkungen zur neosozialen Programmierung Sozialer Arbeit. In: Dahme, Heinz-Jürgen/Otto, Hans-Uwe/Trube, Achim/Wohlfahrt, Norbert (Hg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat; Opladen 2003

Kurz, Robert: Gegenrealismus. In Streifzüge 3/2002

Rentschler, Frank: Kritik der Geschlechterdemokratie. In: Deck, Jan, u. a (Hg.): Ich schau dir in die Augen, gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang. Texte zu Subjektkonstitution und Ideologieproduktion. Mainz 2001

Rentschler, Frank: Der aktivierende Staat macht mobil. Auswirkungen des Forderns und Förderns: In: Lohoff. Ernst, Trenkle Norbert, Lewed Karl Heinz, Wölflingseder Maria(Hg.): Dead Men Working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs. Münster 2004

Schandl, Franz: Jenseits der Gerechtigkeit Attacke gegen den Wertekanon und seine linken Wurmfortsätze. In: Streifzüge 1(2003)

Schatz, Holger: Manche muss man halt zu ihrem Glück zwingen. Arbeitszwang im aktivierenden Staat. In. Eicker-Wolf, Kai, u. a (Hg.): „Deutschland auf den Weg

gebracht." Rot-Grüne Wirtschafts- und Sozialpolitik zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Marburg 2002

Scheele; Alexandra: Von „Yetties" und flinken Servicekräften. Zur geschlechtlichen Ausgestaltung des Dienstleistungssektors. In: Pfau-Effinger, Birgit/Gottschall Karin (Hg.): Zukunft der Arbeit und Geschlecht. Entwicklungsrichtungen und Reformoptionen im internationalen Vergleich. Frankfurt 2002

Scherl, Hermann: Workfare statt Zivildienst: Eine beschäftigungspolitische Chance. Manuskript, www.sozialpolitik.wiso.uni-erlangen.de/down/workfare.pdf

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feminstische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats. Bad Honnef 2000

Sonnenfeld, Christa: Erzwungene Angebote: Beschäftigungsförderung zu Niedriglöhnen. In: Stolz-Willlig, Brigitte, Veil, Mechthild (Hg.): Arbeit und Demokratie. Solidaritätspotentiale im flexibilsierten Kapitalismus. Hamburg 2001

Spindler, Helga: »Überfordern und überwachen«. Der restriktive Paradigmenwechsel in der Sozialpolitik; in: Sozialextra 8/9 (2003)

Streeck, Wolfgang/Heinze, Rolf G: Runderneuerung des deutschen Modells. Aufbruch für mehr Jobs; in: Nehls/Arlt (Hg): Bündnis für Arbeit. Konstruktion, Kritik, Karriere; Wiesbaden 1999.

Streeck, Wolfgang: Die Bürgergesellschaft als Lernzielkatalog. In: Die Mitbestimmung 6(2000)

Völker, Wolfgang: »Fordernde Beratung«. Eine Aufforderung zum Widerspruch an die Adresse Sozialer Arbeit; Manuskript; www.Lichter-der-grossstadt.de.

Wendt, Kirsten,/Nowak Iris. Aktivierung im trauten Heim. Hartz Gesetze flexibilisieren auch die Geschlechterverhältnisse. In Analyse und Kritik 484 (2004)

Antifaschistisches Blatt

info

Nr.61 | 4/2003

Rocker und Rechte

Geld, Profis, Subkultur
Die Story der Band Landser

Vom wilden Streik bei Ford 1973

Zentrum gegen Vertreibungen - Die Debatte

Kostenloses Probeexemplar:

Antifaschistisches Infoblatt
Gneisenaustr. 2a | 10961 Berlin
e-mail: aib@mail.nadir.org
web: www.nadir.org/aib

Einzelexemplar 3,10 Euro
Abo 15,50 Euro (fünf Ausgaben)

326 Seiten, TB
16 €
ISBN:
3-89771-426-4

Robert Kurz

DIE ANTIDEUTSCHE IDEOLOGIE
Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus:
Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten

UNRAST Verlag
UNRAST
Pf. 8020 • 48043 Münster
Tel.: (0251) 666-293 Fax: -120
info@unrast-verlag.de

express

ZEITUNG FÜR SOZIALISTISCHE BETRIEBS- & GEWERKSCHAFTSARBEIT

In der akt. Ausgabe (5/04) u.a.:

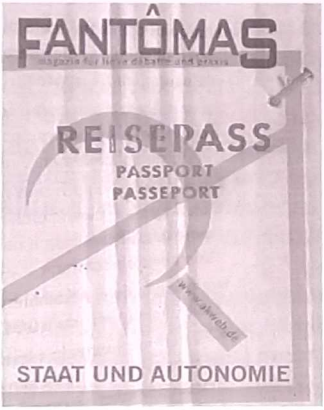
- R. Müller: »›Dinos‹ bewegen sich noch« – Eindrücke vom Berliner Perspektivenkongress
- Ena Bonar: »Lasst viele Blumen blühen?« – die andere Meinung zum Kongress
- Anne Allex: »Nach den Sternen greifen – bedingungsloses Grundeinkommen f. alle«
- Juri Hälker: »Eine Frage des Standortes – Gewerkschaftspolitisches Bewusstsein bei Metall-Betriebsräten«
- »In Treue fest« – Kommentar zur Chemietarifrunde 2004
- Kirsten Huckenbeck: »Grenzerfahrungen« – Arbeitsmigration, Prekarisierung und Organisierungsstrategien in Israel/Palästina
- Herma Ebinger: »Za Chlebem. Kapital hin, Arbeitskräfte her« – zur Öffnung des polnischen Marktes

○ Ich möchte 1 Probeexemplar
○ Ich möchte die nächsten 4 aktuellen Ausgaben für 10 Euro (gg. VK)

PF 10 20 62
63020 OFFENBACH
Tel. (069) 88 50 06
Fax (069) 82 11 16
Email: express-afp@t-online.de

In jedem gut sortierten linken Buchhandel erhältlich. Einzelpreis 4 Euro; erscheint 3 bis 4 x im Jahr. Probeheft gegen 2 Euro in Briefmarken. Bestellung und Infos: c/o Buchladen Schwarze Risse, Gneisenaustr. 2a, 10961 Berlin, arranca@nadir.org, www.nadir.org/arranca

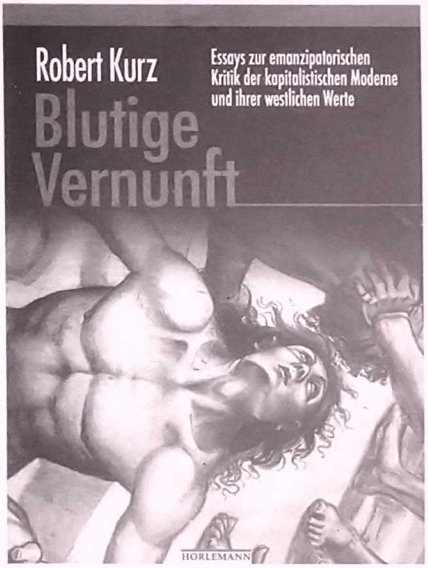
magazin für linke debatte und praxis



Themen:
- Materialistische Staatstheorien
- Vom Staatsfetischismus zur Gouvernementalität
- Nationalstaat und Autonomie der Migration
- Kämpfe um Kontrolle des Wissens und praktizierte Demokratie
- Territorien des Prekären in Madrid, Rio und Johannesburg
- Transnationalität von Gewerkschaften

4,50 € + Porto (per Rechnung)
oder 5 € Schein beilegen

Bestellungen an:
fantomas@akweb.de
ak – analyse + kritik
Rombergstr. 10 · 20255 Hamburg
Tel.: 040-40170174 · Fax: 040-40170175



Seit dem 11. September beschwören die Ideologen von „Marktwirtschaft und Demokratie" selbstgerechter denn je ihre Wurzeln in der Aufklärungsphilosophie; der Westen feiert im Kant-Jahr 2004 zusammen mit dem Denker der bürgerlichen Vernunft seine Weltherrschaft. Vergessen die „Dialektik der Aufklärung" (Adorno/Horkheimer), vergessen die Kritik am Eurozentrismus: Sogar Teile der Linken klammern sich an ein angebliches „bürgerliches Glücksversprechen", während die Globalisierung des Kapitals den Planeten verwüstet.

Robert Kurz, bekannt geworden durch seine kritischen Analysen der modernen Ökonomie und ihrer Geschichte („Der Kollaps der Modernisierung", „Schwarzbuch Kapitalismus", „Weltordnungskrieg"), macht nun gegen den intellektuellen Mainstream und über die bisherige Aufklärungskritik hinaus den „westlichen Werten" den Prozess. In polemischen Essays wird eine neue radikale Kritik der („männlich" bestimmten) modernen Subjektform eröffnet – nicht um einer reaktionären Romantik zu huldigen, sondern um zu zeigen, dass bürgerliche Aufklärung und bürgerliche Gegenaufklärung nur zwei Seiten derselben Medaille sind. Ziel ist eine „emanzipatorische Antimoderne", die sich den falschen Alternativen auf dem Boden des warenproduzierenden Systems verweigert.

224 Seiten, Broschur, ISBN 3-89502-182-2, Euro 12,90

Bitte fordern Sie unser aktuelles Gesamtverzeichnis an:

Horlemann Verlag • Postfach 1307 • 53583 Bad Honnef
Telefax (0 22 24) 54 29 • E-Mail: info@horlemann-verlag.de
www.horlemann-verlag.de

Nach dem Auseinanderfallen des bisherigen „Krisis"-Zusammenhangs erscheint jetzt das Nachfolgeprojekt EXIT!, getragen von der Mehrheit der früheren „Krisis"-Redaktion mit bekannten Autoren wie Robert Kurz („Weltordnungskrieg") und Roswitha Scholz („Das Geschlecht des Kapitalismus").

Der Akzent soll bei EXIT! verstärkt auf die Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Moderne im bürgerlichen Geschlechterverhältnis (Abspaltungstheorie), auf die emanzipatorische Kritik des westlichen Aufklärungsdenkens sowie auf eine Sozial- und Ideologiekritik im Kontext der neuen sozialen Bewegungen gelegt werden. Polemik und „gewagte Thesen" haben dabei weiterhin ihren Platz. Diese erste Ausgabe von EXIT! enthält neben einem Aufsatz von Roswitha Scholz (Neue Gesellschaftskritik und das Dilemma der Differenzen. Ökonomische Disparitäten, Rassismus und Wert-Abspaltung in der Ära der Globalisierung) einen Schwerpunkt zur Kritik der politischen Ökonomie mit Texten von Robert Kurz (Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute Schranke der Verwertung), Christian Höner (Die Realität des automatischen Subjekts. Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs Marxscher Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz), Claus Peter Ortlieb (Markt-Märchen. Zur Kritik der neoklassischen akademischen Volkswirtschaftslehre und ihrer „mathematisierten" Modelle) und Petra Haarmann (Copyright und Copyleft. Vermittlung im Falschen oder falsche Unmittelbarkeit). Schließlich setzt sich Frank Rentschler mit Hartz und Agenda 2010 auseinander (Der Zwang zur Selbstunterwerfung. Hintergründe des „Forderns und Förderns" in der Arbeitsverwaltung).

ISBN 3-89502-183-0